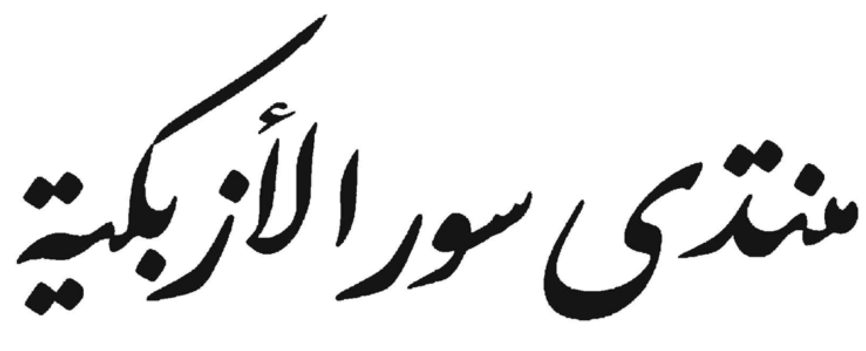
طارق النعمان

# اللفظ والمعنى

## بين الأيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم






منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET




# اللفظ والمعنى

طارق النعمان

# اللفظ والمعنى

## بين الأيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم



مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

أسم الكتاب : اللفظ والمعنى

أسم المؤلف:د/ طارق النعمان

أسم الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية

رقم الإيداع ٤٤٥٩ لسنة ٢٠٠٣

الترقيم الدولى:*I.S.B.N-977-05-1269-3*

# شكر وعرفان

لا يسعنى فى هذا المقام إلا أن أشعر بالغبطة على ماحظى به هذا العمل من إشراف أستاذين جليلين :

أستاذى ***الدكتور عبدالمنعم تليمة*** ، الذى تحمل وعانى وعُنّى معى مايزيد عن أربع سنوات مشرفاً على هذا البحث ، والذى لم يقتصر عطاؤه العلمى والإنسانى لى على هذه السنوات ، والذى يظل بنبله وعمقه الإنسانيين مثلاً فريداً لى فى هذا الزمن المرتبك.

وأستاذى ***الدكتور جابر عصفور*** الذى عانى معى أكثر فترات هذا البحث حرجاً ، وكان له أكبر الأثر فى دفعى إلى إنجازه ، والذى ظل يمثل لى ، منذ كنت طالباً فى مرحلة الليسانس ؛ بما غرسه فى عقلى من جرثومة السؤال ، دافعاً وحافزاً نحو العلم .

فلأستاذيّ الجليلين أتوجه بعميق الشكر والعرفان على كل ماقدماه ويقدمانه لى ، ولكل طالب بحث .

كما لايسعنى إلا أن أشعر بالغبطة والعرفان على ماحظيت به أيضاً الأساتذة والأصدقاء والزملاء ، فأتوجه بخالص عرفانى إلى روح أستاذى الدكتور ***عبدالمحسن طه بدر*** الذى كان يدفعنى ويحثنى على إنجاز هذا البحث ، والذى ظل فى حضوره وغيابه يضرب مثلاً للعالم والمناضل .

كما أتوجه بخالص شكرى إلى الأستاذ ***الدكتور يحيى الرخاوى*** على ماقدمه لى من عون كريم .

كما لايسعنى إلا أن أوجه خالص شكرى وعرفانى إلى كل من :

الصديق ***أحمد شمس الدين الحجاجى*** الذى لا أحسب أننى قادر ، مهما قلت أو فعلت ، على أن أوفيه حقه أو أن أعبر عن مشاعرى إزاء نبله.

والصديق ***سيد البحراوى*** الذى قرأ أغلب أجزاء هذا البحث مسودة وأفدت كثيراً من ملاحظاته وحواره ، والذى غمرنى بصدق مشاعره وعونه.

والصديق محمد الرخاوى الذى يشاركنى الاهتمام بإشكالية هذا البحث ، والذى للحوار معه دائماً مذاق خاص ومختلف ، والذى تجشم عناء ومشقة بالغين فى طبع هذا البحث وإخراجه .

والصديق خالد عبدالمحسن الذى تجشم جهداً بالغاً فى إنجاز المعادلات الإحصائية فى هذا البحث ، والذى لم يدخر جهداً معى فى أى عون .

والصديق شاكر عبدالحميد الذى لم يبخل عليّ قط بالدراسات النفسية المتصلة بموضوعى ، والذى كان تشجيعه الدائم لى أجمل الأثر فى نفسى.

وصديقى وأستاذى سليمان العطار الذى كان لحواراته معى عمق كبير فى رؤيتى لأمور كثيرة ، والذى لم يكف عن تشجيعى ودفعي.

كما أتوجه إلى الصديقات والأصدقاء أمينة رشيد ولميس النقاش وهالة نمّر وعماد أبو غازى ، وخيرى دومة وسامى سليمان ومحمد عبدالحميد وسعيد المصرى على كل ماقدموه من عون صادق .

وأما الحبيبة والصديقة أمال طنطاوى فيصعب عليّ فى هذا المقام أن أحدد مساحة مشاعرى إزاء عطائها وأزاء ماغمرتنى وتغمرنى به .

وأخيراً أتوجه بكامل الدين والعرفان والحب ، إلى أمى وإخوتى صوفى وأمل ومريم.

# مقـــدمة

يمثل زوج "اللفظ" / "المعنى" زوجاً إشكالياً فى التراث على نحو عام، واللغوى والبلاغى والنقدى، على وجه الخصوص. ويرجع هذا الطابع المشكل إلى مجموعة من الأسباب والعوامل المقترنة بكيفية استخدام طرفى هذا الزوج وتعدد المجالات المعرفية التى استخدم فيها. بمعنى أن كثرة تداول هذا الزوج لم تتح له أن يصبح زوجاً (اصطلاحياً - مفهومياً)؛ بحيث يغدو كل طرف من طرفيه دالا على تصور محدد، وظاهرة أو ظواهر بعينها، أو يغدو حضور أىٍّ من الطرفين محيلاً على الآخر ضرورة، ومتضمناً حضوره كذلك، ودالاً على تصور لازم لعلاقته بالآخر أو أن يكون حضور هذا الزوج بطرفيه مقترناً بتصور محدد لطبيعة العلاقة بينهما؛ سواء داخل المجالات المعرفية المختلفة أو داخل مجال واحد فحسب.

وهو الأمر الذى لا يتمكن معه الراصد لطبيعة العلاقة بين طرفى هذا الزوج فى مجال ما، كالبلاغة والنقد مثلاً، أن ينطلق إلى هدفه على نحو مباشر، وإنما يفرض عليه بالضرورة - إذا أراد لرصده ألا يكون تعميمياً - الانطلاق من نقطة أخرى، وهى رصد الدلالات المتنوعة التى يتحرك عبرها كل دال من دالى هذا الزوج، والمستويات المختلفة والمتباينة التى يتعالق معها.

لا ينطبق هذا على رصد هذا الزوج لدى بلاغى وناقد كعبد القاهر فحسب، وإنما على التراث البلاغى والنقدى عامة، كما أنه لا يقتصر على مجالى البلاغة والنقد فقط، وإنما يجاوزهما إلى غيرهما من المجالات المعرفية الأخرى داخل التراث.

وإذا كان يمكن تعليل الحراك الدلالى لهذا الزوج لدى الممثلين الأوائل للتراث فى مجالى البلاغة والنقد بما يصاحب نشأة العلوم من صعوبة وعدم تحدد اصطلاحى، فإن اقتران هذه الظاهرة بهذا الزوج فى مجالات أخرى، وفى مراحل لاحقة لمرحلة النشأة، يغدو متطلّباً لتفسير أشمل. وهو ما لايمكن إنجازه على نحو كامل بعيداً عن رصد هذا الزوج فى المجالات المختلفة مع التنبه لحضور هذه الظاهرة فى هذه المجالات.

إن الطابع المشكل لهذا الزوج فى الحقل اللغوى، ومن ثم البلاغى والنقدى، لا يرتد فى

تصورى إلى شيوع هذا الزوج واستخدامه فى مجالات متعددة ومتنوعة فحسب، وإنما - أيضاً - إلى كونه يقترن بما هو لغوى، وبما ليس لغوياً كذلك.

إن اللفظ، وإن كان مقترناً بما هو لغوى، يجاوز فى الوقت ذاته، فى استخدامه ودلالته، داخل التراث حدود ماهو لغوى دلالى إلى ما هو (تصويتى سمعى إيقاعى). كما أن المعنى وإن لازم الظاهرة اللغوية فإنه يجاوزها إلى غيرها من الظواهر الإدراكية والتواصلية الأخرى، أى يغطى عموم الظاهرة السيميوطيقية ويجاوزها أيضاً بما هو فعالية إدراك وتأويل، من ناحية، وبما هو فعالية إبداع تبدع الظاهرة السيميوطيقية ذاتها ولا تكف عن إبداع دلالات جديدة داخلها من ناحية ثانية.

هذا بالإضافة إلى أن التلازم بين هذا الزوج، إذا ما استخدم على نحو حرفى لا يشمل أو يمثل الظاهرة اللغوية فى عمومها أو فى مجملها، وإنما يقترن بحالة واحدة من حالاتها فحسب؛ وهى الحالة التصويتية السمعية فقط.

يضاف إلى ما سلف اختلاف أساس يمكن القول إنه يلعب دوراً فاعلاً فى صياغة التصور الخاص بطبيعة العلاقة بين طرفى هذا الزوج، وهو ما أشار اليه فوكو فى (الكلمات والأشياء) من تعارض بين الطابع التزامنى للتفكير فى مقابل الطابع التعاقبى للغة. وهو ما يمكن القول إنه، وإن لم يتم إدراكه - بالطبع - على هذا النحو داخل التراث، كان له تأثيره فى صياغة التصور الخاص بالعلاقة بين كل من "اللفظ" و "المعنى" على مستوى المرسل - هذا فضلاً عن اختلاف وضعية هذا الزوج داخل دورة الرسالة اللغوية ذاتها. إن كلاً من هذه العوامل قد لعب دوراً فى إشكال هذا الزوج. هذا بالإضافة إلى العوامل المعرفية والثقافية التى صاغت كيفية عمل وتداول هذا الزوج أو أىٍّ من طرفيه داخل التراث.

ولما كان موضوع هذه الأطروحة هو درس هذا الزوج لدى بلاغى وناقد هو عبد القاهر الجرجانى أى فى مجالين معرفيين محددين ومتصلين هما البلاغة والنقد ولدى عَلَمٍ من أعلامهما، استقرت الآراء على تميزه اللافت وخصوصيته الفريدة وإنجازه الخصب / فإن كلاً من تقاطع هذين المجالين مع مجموعة أخرى من المجالات المعرفية؛ مثل: أصول الفقه، وعلم الكلام، واللغة، والنحو، والتفسير، وغيرها من المجالات الأخرى، وحضور هذا الزوج فى كل من المجالين السابقين والمجالات المتقاطعة معهما، وتعدد أبعاد عبدالقاهر بما هو متكلم ونحوى وبلاغى وناقد، كان له دوره البالغ فى الكيفية التى مارس بها هذا الزوج حضوره فى نص عبد القاهر من ناحية، وفى صعوبة الامتلاك المعرفى للموضوع من ناحية أخرى.

هذا بالإضافة إلى المفارقة اللافتة التى يتضمنها مشروع عبد القاهر ذاته بين تأسيس العلم، وترسيخ النسق الأيديولوجى الذى ينطلق منه فى آن واحد. وهو ما كان له انعكاسه - أيضاً - على كل من كيفية حضور هذا الزوج، وكيفية تعامل عبد القاهر معه وقراءته له فى التراث السابق عليه، على حد سواء.

وإذا كانت قد استقرت كيفية معينة فى النظر إلى هذا الزوج داخل التراث والحكم عليه وعلى طبيعة العلاقة بين طرفيه، وكونها علاقة انفصال واضح دون استثناء لأحد من ممثلى هذا التراث، بما فى هذا عبد القاهر، وإذا كانت هذه الكيفية فى النظر قد حُكِمت فى نظرها وحكمها على حد سواء بشروط الإنتاج التاريخى والمعرفى للحظة قراءتها، فإن فى الاختلاف النسبى للشروط ذاتها بالنسبة للحظة القراءة الراهنة، ما يفرض اختلافاً على مستوى أدوات القراءة، ومن ثم على كيفية النظر والحكم على حد سواء. وهو ما يمكن القول معه إن كلاً من القراءات السالفة وهذه القراءة هى قراءات نسبية بمعنى ما - بالقدر ذاته الذى تتأكد فيه الدلالة التاريخية لكل منها. وبهذا المعنى فإنه يمكن القول إن ما تتضمنه هذه القراءة من اختلاف عن القراءات السالفة تدين فيه باختلافها إلى هذه القراءات من حيث هى الشرط الذى أتاح لها الاختلاف.

وإذا كان الحكم على العلاقة بين "اللفظ" و "المعنى" فى التراث بالانفصال، يبدو فى منظور هذه القراءة غير دال أو مفسر أو ممثل للمستويات المختلفة التى يقترن بها هذا الزوج على نحو عام أو فى التراث عامة أو لدى عبد القاهر على وجه الخصوص، فإن هذا الحكم ذاته، فى حدّيّته قد أتاح للقراءة الراهنة أن تتأمل أدوات إنتاج هذا الحكم من ناحية الأدوات التى تستخدمها فى امتلاك موضوعها وإنتاجه من ناحية أخرى. إن حضور هذا الحكم وشيوعه هو الذى دفع الباحث، بداية، إلى اختيار هذا الزوج موضوعاً للبحث، كما كان فى شمول هذا الحكم لكل ممثلى التراث وتجاوره فى القراءات ذاتها مع حكم آخر بتميز عبد القاهر وتفرده عن سابقيه ولاحقيه دافعاً آخر لاختياره دون من سواه من البلاغيين والنقاد لقراءة هذا الزوج لديه.

ولأن حضور هذا الزوج لدى عبد القاهر لا ينفصل عن مشروعه ومحاولاته للتأسيس المعرفى للعلم، فقد استلزم ذلك أن يكون الباب الأول من هذا البحث لرصد هذا الفعل التأسيسى وقراءة "قراءة عبد القاهر للتراث السابق عليه" على مستويين: أول عام يرصد قراءة عبد القاهر لمشكل الممارسة المعرفية والعوائق المعرفية التى تسيطر على هذه الممارسة، وهو ما يمثل موضوع الفصل الأول: (مشكل العلم).

وثانٍ خاص يرصد قراءة عبد القاهر لناتج سيطرة هذا النمط من الممارسة المعرفية فى

مجالى البلاغة والنقد، على الكيفية التى صيغ بها موضوع العلم وعلاقة الزوج موضوع البحث بهذا النمط ومدى تأثيره على الكيفية التى صاغت التصورات المقترنة به فى التراث، وهو موضوع الفصل الثانى من هذا الباب: (موضوع العلم).

هذا ولما كان كل من التأسيس المعرفى لدى عبد القاهر والإنجاز المتميز له، فى كل من مجالى البلاغة، والنقد ليس مقتصراً على قراءة التراث السابق عليه وهدم العوائق المعرفية التى تسيطر عليه وتعرقله وتحول دون تحول هذين المجالين إلى حيز الممارسة المعرفية المنضبطة، وإنما يتجاوز هذا إلى فعل آخر هو بناء نسق من التصورات والإجراءات التى تضع هذين المجالين على عتبة الممارسة المعرفية المنضبطة وفى حيز العلم. ولأن هذا الفعل ليس منفصلاً عن تحول عبد القاهر بالسؤال المعرفى المسيطر على هذين المجالين من الصيغة (ما؟) إلى الصيغة (كيف؟)؛ ونظراً لأن منظوره للزوج موضوع البحث لم يكن منفصلاً عن تحوله بهذا السؤال من الصيغة الأولى إلى الصيغة الثانية، وأن محور العمل فى الباب الأول انصرف إلى المستوى المعرفى فى نصّى عبد القاهر: (الأسرار) و (الدلائل) على أساس تزامنى/ فإن الباب الثانى من هذا البحث قد انصب على رصد تحولات السؤال والمشكلات التى صاحبت الجواب فى كل من النصين، وعلاقة الزوج موضوع البحث بهذا. فجاء الفصل الأول منه ليرصد سؤال العلم بين النصين السالفين والبعد التعاقبى فى حضور المستوى المعرفى لدى عبد القاهر من (الأسرار) إلى (الدلائل)، والعلاقة بين صورة حضور السؤال فى كل منهما وصورة حضور الزوج موضوع البحث مركزاً على حضور هذا الزوج (فى الأسرار).

أما الفصل الثانى من هذا الباب فقد أتى لرصد الحراك الدلالى لهذا الزوج مركزاً على (الدلائل) ومحاولاً تفسير دلالة هذه الظاهرة فى هذا النص.

وأمّا الفصل الثالث منه فقد انصب على الشق الأول من السؤال (كيف؟) وهو (كيف تتشكل المزية؟) راصداً تصور عبد القاهر لعلاقة الزوج موضوع البحث على مستوى المنشىء.

وأما الفصل الرابع والأخير فقد انصب على الشق الثانى من السؤال وهو (كيف تتجلى المزية؟) راصداً ما أنجزه عبد القاهر من تصورات ومفاهيم لرصد المزية فى تجليها، مركزاً على المركزى فى هذه التصورات والمفاهيم.

وأخيراً أرجو أن يكون فى هذه القراءة ما يدفع إلى إعادة النظر فى الأحكام المستقرة حول التراث البلاغى والنقدى، وحول الزوج موضوع البحث وحول عبد القاهر، وحول علاقة الأيديولوجيا بالعلم.

# الباب الأول

# التأسيس المعرفى للعلم

---

## الفصل الأول: مشكل العلم

## الفصل الثانى: موضوع العلم

## مدخـــل:

لعل فى عنوان هذا الباب ما يثير العديد من التساؤلات من قبيل: أى علم؟ بمعنى ما العلم الذى يراد تأسيسه؟، وهل هو علم البلاغة والبيان كما يصرح عبد القاهر فى العديد من المواضع، أم علم الشعر، كما يصرح فى مواضع أخرى؟، وهل ثمة فارق بينهما؟

وإذا كان الجواب هو الأول بمعنى أنه علم البلاغة، فإن ثمة ما يدعو لسؤال آخر وهو: أو لم يتأسس هذا العلم حتى منتصف القرن الخامس - زمن عبد القاهر-؟ أما إذا كان الجواب هو الثانى: أى علم الشعر، فما علاقة الشعر وعلمه بدلائل الإعجاز؟

كل هذه أسئلة يدفع إلى طرحها عنوان هذا الباب، ليس هذا فحسب، بل إن فى النعت "المعرفى" ما يدعو أيضاً إلى التساؤل حول المقصود منه كما أن ثمة تساؤلاً آخر أحسبه يلوح، وهو ما علاقة موضوع البحث (قضية اللفظ والمعنى عند عبد القاهر) بالتأسيس المعرفى للعلم؟

من ثم أرى أنه من الأفضل - فى هذا المدخل- أن يتم البدء من السؤال الأخير، نظراً إلى أن البدء به يمكن أن يساعد على إدراك إجابات غيره من الأسئلة.

إن المتأمل فى التراث البلاغى والنقدى السابق لعبد القاهر- بل والمعاصر والتالى له - يلحظ أن هذه الثنائية - ثنائية اللفظ والمعنى - قد شغلت حيزاً كبيراً داخل هذا التراث. بمعنى أنها كانت - فى الكثير من الحالات - أساساً لتوزيع ظواهر هذا العلم. ولعل معاودة لنصوص كل من الجاحظ، وابن قتيبة، وابن طباطبا، وقدامة، والآمدى، والعسكرى، وابن سنان وغيرهم تكشف عن هذا على نحو جلى. كما أن معاودة لكتب إعجاز القرآن، مثل المغنى للقاضى عبد الجبار، وإعجاز القرآن للباقلانى تؤكد هيمنة هذه الثنائية وتمكنها.

لقد حكمت هذه الثنائية كلاً من التوجه والنظر إلى القول البليغ -فى صوره المختلفة- شعراً ونثراً، مما حدا بعبد القاهر إلى أن يتوقف إزاءها طويلاً. ولا نغالى إذا قلنا إن مجمل مشروع عبد القاهر- على تفاوت فى التركيز بين مرحلتى هذا المشروع (أسرار البلاغة) ، (دلائل الإعجاز) - كان متوجهاً إلى التعامل مع هذه القضية فى العديد من زواياها المعرفية واللغوية والعقائدية، عبر محاولة للكشف عما تنطوى عليه هذه الثنائية، وما ينطوى عليه الانحياز إلى طرف من طرفيها من مشكلات. وقد استطاع عبد القاهر أن يربط بين هذه

الثنائية ومشكل علمه، وكيف أنها – فى آن واحد – مفعول لمشكل هذا العلم، وفاعل أساس من فواعل إشكاله، فى ظل منظور يسعى إلى وضع شروط للمعرفة العلمية ولما ينبغى أن تكون عليه.

من هنا رأينا أنه من الأفضل أن ننظر إلى موقف عبد القاهر من هذه الثنائية فى إطار مجمل مشروعه، وألا نعزل موقفه منها عن السياق الذى يتجلى فيه هذا الموقف. وهو رصد مشكلات الممارسة العلمية السابقة عليه، هذا فيما يتصل بعلاقة هذا التبويب بالقضية موضوع البحث.

أما فيما يتعلق بـ: أى علم تحديداً الذى يؤسسه عبد القاهر معرفياً؟، فإننا إذا استجوبنا نص عبد القاهر سنجد العديد من الإجابات من قبيل: إنه علم البلاغة، وعلم البيان خصوصاً فى (أسرار البلاغة) وأنه علم البلاغة، وعلم الفصاحة، وعلم البيان، وعلم الشعر، وعلم النظم فى (دلائل الإعجاز) فما معنى هذا ؟ وهل هذه العبارات كلها تعنى شيئاً واحداً؟

لعل فى التفريق بين كل من مجال العلم وموضوعه ما يساعد على إدراك العلم الذى يؤسسه عبد القاهر. وعليه يكون كل من البلاغة والفصاحة والبيان عبارة عن المجال الذى تتحرك فيه الممارسة المختصة بإدراك المزية أو ضدها فى خطاب ما، شعراً كان أو غير شعر، بشرياً كان أو مقدساً. أى أن كلاً من هذه العبارات ينجذب إلى دائرة واحدة هى دائرة تفاضل الأقوال، على حد تعبيره فى (الأسرار)، أو دائرة تفاوت القيم على حد تعبيره فى (الدلائل). وفى هذه الحالة تعنى عبارة (علم الشعر) ظاهرة من ظواهر المجال.

أما موضوع هذه المزية تحديداً فهو النظم كما يصوغه عبد القاهر، وهو لا يرى كبير مشكل فى أن يسمى العلم باسم مجاله أو باسم موضوعه فى (دلائل الإعجاز). إلا أننا لو نظرنا إلى السياقات التى ترد فيها هذه العبارات فسوف نجد أن التسمية باسم المجال قد سيطرت على (أسرار البلاغة) فى حين أن التسمية باسم الموضوع لم تظهر فى هذا الكتاب، نظراً إلى أن مفهوم النظم لم يكن قد تبلور بعد. فى حين أنها تجاورت مع التسمية باسم المجال فى (دلائل الإعجاز).

من خلال هذا يتضح لنا أن العلاقة بين علم النظم والبلاغة هى علاقة جزء بكل، ولكن مع ملاحظة أن هذا الجزء هو الذى يتم الانطلاق منه فى معاينة هذا الكل وتنظيم مقولاته. يؤكد هذا أننا نجد فى (دلائل الإعجاز) – الذى يمثل اكتمال نضج مشروع عبد القاهر وتبلوره – أن عبد القاهر يستخدم كلاً من البيان والبلاغة والفصاحة فى سياق حديثه عن الممارسات السابقة

عليه. فى حين أنه استخدم النظم بوصفه ما ينبغى أن تؤسس عليه الممارسات التالية. ويمكننا أن نقول إن عبد القاهر كان يؤسس العلم فى الشطر الأول من مشروعه انطلاقاً من المجال الذى صاغه وحدده سابقوه. فى حين أنه فى الشطر الثانى من مشروعه كان يؤسس العلم انطلاقاً من الموضوع الذى صاغه هو، ليكون مرتكزاً لهذا المجال.

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين علم الشعر و(دلائل الإعجاز)؟ فإننا نفضل إرجاء الجواب عليه إلى الفصل الأول من هذا الباب.

وأما بالنسبة للمقصود بنعت المعرفى؟

فإننا نعنى به رصد وكشف ضروب الممارسة النظرية التى يحتويها كتابا عبدالقاهر (أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز)، على مستوى مراجعة المفاهيم وإدراك العوائق التى تحول دون تحول هذا المجال إلى علم منضبط. ولعل فى الجواب على ما نعنيه بالمعرفى جواباً ضمنياً على: أو لم يتأسس هذا العلم بعد؟. إذ أننا نعنى ضرباً بعينه من التأسيس، ضرباً يختبر المفهومات قبل أن يستخدمها، وينظر للمعرفة بوصفها فعل تعقل دائم ومراجعة مستمرة، لا فعل جمع، ومتابعة لاحق لسابق، على حد تعبير عبد القاهر.

# الفصل الأول

# مشكل العلم

## مدخـــل:

واقع الأمر إن نصاً مثل نص عبد القاهر يمثل نموذجاً فريداً لتعدد المهام، وتداخل المستويات التى تكونه.

فما من دراسة من الدراسات التى تناولت عبد القاهر - فى حدود ما اطلعت عليه - إلا وأقرت له بالتفرد والتميز والاختلاف، على تفاوت فيما بينها فى درجة هذا الحكم. إلا أن الغالبية قد سلمت بتلك المكانة المتميزة التى يحتلها نصا هذا الرجل (أسرارالبلاغة) و (دلائل الإعجاز)، مع تسليم بتفرد للثانى على الأول، كما أن ثمة إجماعاً بين هذه الدراسات -على الرغم من اختلاف أطرها - على أن عبد القاهر يمثل أعلى درجة من النضج وصلت إليها البلاغة العربية، وأنه قد تم للبلاغة العربية الاكتمال على يديه. يتساوى فى ذلك من كان إطاره المرجعى محض التراث، أو من كانت النظريات اللغوية والأسلوبية المعاصرة هى المرجع بالنسبة إليه، أو من زاوج بينهما.

إلا أن أغلب هذه الدراسات - على ما بين أطرها المرجعية من اختلاف- قد ركزت على رصد علاقات التشابه بين نص عبد القاهر ونصوص غيره، إنْ من سابقيه داخل التراث، وإنْ من اللغويين والأسلوبيين المعاصرين الذين لا يجمعهم به إلا وحدة العقل البشرى.

وإذا كان المنظور الأول -من يقرأ التشابه بينه وبين سابقيه - يحكمه تصور خطى للمعرفة بوصفها اتصالاً متتابعاً، فإن المنظور الثانى يحكمه - إلى حد كبير- يقين ديكارتى فى وحدة العقل.

لعل فى هذا الحكم مخاطرة ما، ولعله يحتاج إلى بحث مستقل، أى بحث حول الخطاب المنشأ حول خطاب عبد القاهر، إلا أن ثمة ما يبرر طرحه؛ وهو اختلاف منظور هذا البحث فى القراءة وشروطها والمسار الذى ينبغى أن تسير فيه مقارنة بالدراسات الأخرى، ذلك أن المنظور الأول يوقعنا فى إطار تصور ميكانيكى لحركة المعرفة بوصفها محض امتداد يتشكل من خلال ما يعلمه أكثر مما يتشكل من خلال ما لا يعلمه. كما أن المنظور الثانى يوقعنا فى إطار عدم الوعى بالسياق التاريخى الاجتماعى لنشأة المفاهيم التى تقرأ المشابهة فيها - وفى بعض الحالات المطابقة- على نحو يغفل شروط الإنتاج النظرى لهذه المفاهيم. ولعله من الأهمية

بمكان أن نحترز فنقول بأننا لا نغفل لهذه الدراسات ما تحتويه من قيمة، ولكن أيضاً ينبغى أن نتنبه وننبه إلى ما يمكن أن يزلقنا إليه ما تحتويه من منظور للقراءة ومن تصور للعملية المعرفية ذاتها.

من ثم، وانطلاقا من الوعى بما يعتور هذين المنظورين من بعض القصور، تحاول هذه الدراسة -ماوسعها- تقديم محاولة قراءة تركز على ما يمثل غيابا فيهما؛ بمعنى أن هذه الدراسة لن تسعى إلى التركيز على قراءة التشابه بين نص عبد القاهر ونص سابقيه، بقدر تركيزها على قراءة الاختلاف. وإذا كانت ليست هناك قراءة بريئة -كما يقول ألتوسير- فإن عدم براءة قراءة ما يكون مشروعاً، عندما تكون هذه القراءة مشفوعة بمبررات عدم براءتها.

### ١- الدافع الأيديولوجى لتأسيس العلم:

لعله من المعروف أن القول بإعجاز النص القرآنى قد مثل مسلمة عقائدية بالنسبة للمسلمين، لم يخرج عليها إلا النزر اليسير، وأن هذا النص قد تحول إلى قابلة بالنسبة للثقافة العربية فى طورها الإسلامى، لا على مستوى توليد العديد والعديد من نصوص هذه الثقافة فحسب، بل على مستوى تكوُّن المعارف والعلوم أيضاً. ولعله معروف - أيضاً - ما كان لهذا النص من أثر وتأثير فى إنشاء الخطاب البلاغى عند العرب، إنْ بشكل مباشر أو غير مباشر.

ولقد كان لمسلمة الإعجاز تحديداً دور بالغ الأهمية فى ربط البلاغة بهذا النص: إذ تعرضت هذه المسلمة؛ فى خضم الصراع الثقافى والأيديولوجى العرقى بين المسلمين وغيرهم من أبناء الأمم التى غزوها، إلى التشكيك، مما دفع العديد من متكلمى المسلمين وغيرهم إلى تأليف العديد من الرسائل والكتب، لتفنيد حجج الخصم، وتأكيد سلامة هذه المسلمة وتحققها فى النص القرآنى.

نخلص من هذا إلى أن كلا من النص القرآنى وإعجازه قد مثل رافداً مهماً لتشكل الخطاب البلاغى، إذ كان هذا الخطاب فى جزء غير قليل منه خطاباً حول النص. وفى هذا ما يوضح لنا كثافة الدور الأيديولوجى فى تشكل الخطاب البلاغى؛ إذ تشترك كل كتب إعجاز القرآن فى حضور هذا الدافع فيها.

أما إذا نظرنا إلى عبد القاهر فإننا سوف نجد أنه قد اشترك مع سواه من مؤلفى تلك الرسائل والكتب فى حضور هذا الدافع على نحو واضح وجلى، ليس على مستوى تناوله لموضوع الإعجاز فحسب - فى كتابه (دلائل الإعجاز) وفى رسالته (الشافية) - بل أيضاً فى

كتابه الأول (أسرار البلاغة). فإذا كان كل من كتابه (دلائل الإعجاز) ورسالته (الشافية: رسالة فى إعجاز القرآن) ينبئ على نحو مباشر عن حضور هذا الدافع، من خلال حضوره الصريح فى عنوان كل منهما، فإنه يمكننا أن نجد هذا الدافع أيضاً سارياً فى عمله الأول الذى يقع فى حيز عملنا وهو (أسرار البلاغة)، وإن كان ليس على مستوى إثبات مسلمة الإعجاز، ولكن على مستوى تنقية العقيدة والحفاظ عليها مما قد يشوبها من تصورات توقع فى العديد من المحاذير التى تهددها وتفتح أبواباً لتشكيكات الخصوم.

باختصار يمكننا أن نقول إن ثمة حضوراً لمستوى أيديولوجى داخل نص عبد القاهر ينبغى الكشف عنه ورصده فى تجلياته المختلفة، الصريح منها والضمنى، إذ يمثل هذا المستوى مكوناً أساساً من مكونات نصه، إلا أنه ينبغى التنبه إلى أنه لا ينفرد وحده بالعمل.

فإذا كان هذا المستوى يمثل دافعاً وهدفاً فى آن؛ فينبغى التنبه أيضاً إلى أنه ليس الدافع والهدف الوحيد لمشروع عبد القاهر. كما ينبغى أن ننتبه أيضاً - فى عملنا هذا - إلى ما يمكن أن ينجرّ عن تحكيم هذا المستوى وحده فى معاينة نص عبد القاهر. إذ إن ذلك سيعنى أننا لن نقرأ المكونات الأخرى من هذا النص إلا عبر وساطة هذا المستوى، وفى هذه الحالة لن يكون عملنا إلا عملية إرجاع بسيطة، لا تخلو هى ذاتها من أيديولوجيا عن الكيفية التى تتشكل بها المعرفة وتتحرك.

فلا شك أن كلاً من الدافع والهدف الأيديولوجى قد صاحب الأعمال السابقة على مشروع عبد القاهر للبرهنة على إعجاز القرآن، فهل يمكننا بناء على ذلك أن نطابق بين عمله وعمل الآخرين وفق هذا الاتفاق فى الدافع والهدف؟

بطبيعة الحال إن الجواب هو (لا) إذ إن صور البرهان فى التدليل على إعجاز القرآن قد اختلفت اختلافاً جلياً داخل تلك الأعمال، ومن ثم فإن تبين وتحديد هذه الصورة، أى صورة البرهان، والكيفية التى يؤسس بها عبد القاهر هذا البرهان هو ما ينبغى أن نرصده. ولعله من المهم فى هذا السياق أن نشير - بداية - إلى أن كتاب (أسرار البلاغة) - على الأرجح - سابق لكتاب (دلائل الإعجاز)، على العكس مما قد صرح به المستشرق ريتر فى تحقيقه لهذا الكتاب من أن (دلائل الإعجاز) هو الكتاب الأول، وأن (أسرار البلاغة) هو الكتاب الثانى، وتبعه فيه كثيرون [١]

إن لهذه الإشارة أهميتها من حيث تكشف لنا عن أن مشروع عبد القاهر منذ بدايته لم يكن متوجهاً مباشرة إلى هدف عقائدى، بقدر ما كان يسعى إلى إنجاز هدف معرفى، وأن

دخوله إلى مجال البلاغة لم يكن دخولاً من طريق إعجاز القرآن فحسب، وإن لم يمنع هذا أيضاً من حضور الدافع الأيديولوجي بوصفه مكوناً من مكونات المستوى الأيديولوجي فى كتاب (أسرار البلاغة) الذى يدور أغلب موضوعه على رصد الطرائق والكيفيات التى يتشكل ويعمل بها المجاز. فعبد القاهر فى هذا الكتاب يربط ربطاً واضحاً ومباشراً -فى أحد نصوصه- بين أهمية إدراك هذه الطرائق والكيفيات وبين سلامة المعتقد؛ إذ يقول:

*"ومن قدح فى المجاز وهمَّ بأن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيما ويهدف لما لا يخفى، ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به حتى تُحصَّلَ ضُرُوبُه وتُضْبَطَ أقسامُه إلا للسلامةِ مِنْ مثلِ هذه المقالةِ والخلاصِ مما نحا نحو هذه الشبهةِ لكانَ من حق العاقلِ أن يتوفر عليه، ويصرفَ العنايةَ إليه، فكيفَ وبطالب الدين ِ حاجةٌ ماسةٌ إليه من جهاتٍ يَطُولُ عدُّها، وللشيطانِ من جانبِ الجهلِ به مداخلُ خفيةٌ يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيثُ لا يشعرونَ، ويلقيهم فى الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون، وقد اقتسمهم البلاء فيه من جانبى الإفراط والتفريط، فمن مغرورٍ مغرى بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره، وينبو عن اسمه، يرى لزوم الظواهر فرض لازم، وضرب الخيام حولها حتم واجب، وآخر يغلو فيه ويُفرط، ويتجاوز حدَّه ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه التعمق فى التأويل ولا سبب يدعو إليه"(٢)*

فعبد القاهر يربط فى هذا النص ربطاً واضحاً بين معرفة حقيقة المجاز، والعناية به، والوعى بضروبه وأقسامه وبين سلامة المعتقد. ذلك أن عدم الوعى به، وبأقسامه وضروبه وعياً دقيقاً، قد يؤدى إلى قرنه بالكذب، ومن ثم نفيه عن النص القرآنى، مما يؤدى إلى خلل فى إدراك هذا النص، وهو ما يقوم به أهل الظاهر، أو أهل التفريط - كما يسميهم عبد القاهر - ومن ثم يقعون فيما يريدون الفرار منه، أو على حد تعبير عبد القاهر يوقعهم الشيطان. وكذلك فإن عدم الوعى الدقيق به يؤدى لدى آخرين وهم أهل الإفراط - من معتزلة وغيرهم - إلى أنهم:

*"ينسون أن احتمال اللفظ شرط فى كل ما يُعدل به عن الظاهر، فهم يستكرهون الألفاظ على ما لا تُقلُّه من المعانى، يَدَّعون السليم*

*من المعنى إلى السقيم ويرون الفائدة حاضرة قد أبدت صفحتها وكشفت قناعها فيعرضون عنها حباً للتشوف أو قصداً للتمويه وذهاباً فى الضلالة.*"(٣)

إن عبد القاهر يرد على أهل الإفراط انطلاقاً من مبدإ تأويلى مكين، وهو أن احتمال اللفظ شرط فى كل ما يُعدل به عن الظاهر، وأن للمجاز شروطاً، كما أنه يرد على أهل التفريط من منكرى المجاز بـ :

"*أن التنزيل كما لم يقلب اللغة فى أوضاعها المفردة عن أصولها ولم يُخرج الألفاظ عن دلالتها، وأن شيئاً من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع يدل عليه، أو ضُمِّن ما لم يتضمنه أتبع ببيان من عند النبى، وذلك كبيانه للصلاة والحج والزكاة والصوم - كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع*."(٤)وهو يرى أن هذا وليد "*سوء نظر منهم ووضع الشىء فى غير موضعه وإخلال بالشريطة وخروج عن القانون وتوهم أن المعنى إذا دار فى نفوسهم وعُقل من تفسيرهم فقد فُهم من لفظ المفسَّر وحتى كأن الألفاظ تنقلب عن سجيتها وتزول عن موضوعها فتحمل ما ليس من شأنها أن تحتمله*."(٥)

ولكن حيث إن هدف عبد القاهر ليس هو وضع كتاب فى مجاز القرآن تحديداً ولكن هدفه هو الوعى بالمجاز وإدراك حقيقته وأقسامه وضروبه، بما هو ظاهرة لغوية مجاوزة للنص القرآنى - كما أشار فى نصه ضمنياً - إذا ما تم إدراكها وضبطها على مستوى الكل (اللغة)، تم ضبطها على مستوى الجزء (النص القرآنى)، وإنه إذا لم تدرك وتضبط على هذا المستوى لن يمكن إدراكها داخل النص القرآنى - فإنه لا يهتم بمعالجات الطائفتين للأمثلة القرآنية، ولكن يهتم بهدفه الأساس وهو إدراك وضبط حقيقة المجاز والإلمام بضروبه وأقسامه؛ ذلك أن معالجة المجاز على مستوى النص القرآنى لا يمكن لها أن تكون ناجعة بمعزل عن إدراك كيفيات تواجده وعمله خارج النص القرآنى؛ من ثم فهو لا يهدف إلى النقاش التفصيلى فيما تقوله الطائفتان ذلك أن:

"*ليس القصد ههنا بيان ذلك فأذكر أمثلته على أن كثيراً من هذا*

*الفن مما يرغب عن ذكره لسخفه، وإنما غرضى بما ذكرتُ أن أريك عظم الآفة فى الجهل بحقيقة المجاز وتحصيله، وأن الخطأ فيه مورط صاحبه وفاضح له ومسقط قدره وجاعله ضُحكةً يتفكه به وكاسيه عاراً يبقى على وجه الدهر "*(٦)

يتجلى لنا من خلال هذه النصوص حضور كل من الدافع والهدف الأيديولوجى، إلا أنه يتضح لنا أيضاً اختلاف الكيفية التى يراها عبد القاهر -مقارنة بغيره- لتحقيق هدفه. إن السبيل إلى ذلك -من منظور عبدالقاهر - هو امتلاك الظاهرة والسيطرة عليها معرفياً.

لذا فإننا نجد عبد القاهر يرفض رفضاً شديداً موقف أولئك الذين يدفعهم حرصهم على العقيدة -فى خضم صراعهم الإيديولوجى والثقافى - إلى أن يقرنوا بين تميز العقيدة، واللغة التى تمارس بها هذه العقيدة، فيرون أن " *البديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأَرْبَتْ على كل لسان* "(٧)، وأن الاستعارة مقصورة على العرب، وليست فى لسان غير لسانهم (٨)، وأنه ليس فى الألسنة للشىء الواحد "*من الأسماء ما نعرف من اللغة، وكذلك لا نعرف فيها الكلمة الواحدة تتناول المعانى الكثيرة على ما تتناوله العربية، وكذلك التصرف فى الاستعارات والإشارات، ووجوه الاستعمالات البديعة* " (٩) وأن مَنْ *تتبع جميع اللغات لم يجد فيها لغة تضاهى اللغة العربية* " و" *أنه لا خفاء بميزاتها على سائر اللغات وفضلها* "و " *أن لغتنا فيها من الاستعارات والألفاظ الحسنة الموضوعة ما ليس مثله فى غيرها من اللغات*"(١٠). إن مثل هذا المنظور الذى يرفع العربية فوق كل لغة أخرى، يفضى من منظور عبد القاهر، إلى عدم الوعى بظواهر هذا العلم، كما يفضى إلى عدم إخضاع ظواهره إلى قوانين عقلية. وعليه فإن المجاز أو الاستعارة ليس ظاهرة مختصة بالعربية ومقصورة عليها دون سواها من اللغات، بل إن:

*"وصف اللفظة بأنها حقيقة أو مجاز حكم فيها من حيث أن لها دلالة على الجملة لا من حيث هى عربية أو فارسية أو سابقة فى الوضع أو محدثة مولدة، فمن حق الحد أن يكون بحيث يجرى فى جميع الألفاظ الدالة. ونظير هذا نظير أن تضع حداً للاسم والصفة فى أنك تضعه بحيث لو اعتبرت به لغةً غير لغة العرب وجدته يجرى فيها جريانه فى العربية لأنك تحد من جهة لا اختصاص لها بلغة*

*دون لغة. الا ترى أن حدك الخبر بأنه "ما احتمل الصدق والكذب" مما لا يختص لساناً دون لسان. ونظائر ذلك كثيرة وهو أحد ما غفل عنه الناس ودخل عليهم اللبس فيه حتى ظنوا أنه ليس لهذا العلم قوانين عقلية وأن مسائله مشبهة باللغة فى كونها اصطلاحاً يتوهم عليه النقل والتبديل ولقد فحش غلطهم فيه وليس هذا موضع القول فى ذلك "* (١١)

إن هذا النص لعبد القاهر يكشف عن خطورة مثل هذا المنظور فى معاينة ظواهر العلم، ويوضح أن مثل هذا المنظور هو وليد الغفلة واللبس، وأنه يفضى إلى عدم القدرة على إدراك ظواهر هذا العلم وقوانينه ومحاصرتها معرفياً.

إذا كان كل من نص عبد القاهر ونصوص أولئك تحضر فيها الأيديولوجيا فينبغى أن ننتبه إلى أن آلية عملها فى كل منهما مختلفة. فعلى حين يكون حضورها فى نص أولئك عائقاً وحائلاً دون إدراك ظواهر من قبيل الاستعارة والمجاز، ومفضياً إلى التصور بأن كفاءة العربية مجاوزة لكفاءة أى لغة أخرى، على نحو تغدو فيه هذه النصوص من قبيل القول المجانى الذى لا يعدو تمديداً لمجال الأيديولوجيا ذاتها. أقول على حين نجد الأيديولوجيا تعمل على هذا النحو فى نصوص أولئك، فإننا نجد عبد القاهر يسعى إلى السيطرة على ظواهر علمه وامتلاكها معرفياً على نحو يمكّنه من توظيف نتاج هذه المعرفة فى تدعيم أيديولوجيته.

إن هذه الكيفية لعمل الأيديولوجيا لدى عبد القاهر ليست مقصورة فقط على نص لا تعلن فيه الأيديولوجيا عن حضورها الصريح كـ (الأسرار)، بل نجدها أيضًا فى نصه الآخر (دلائل الإعجاز) الذى ينعكس حضور الأيديولوجيا فيه بداية من عنوانه. فإذا كان عبد القاهر يسعى فى (دلائل الإعجاز) إلى البرهنة على مجاوزة النص القرآنى لغيره من النصوص المنجزة أو التى يمكن إنجازها، وهو الأمر الذى لا يخلو من مصادرة، فإن الكيفية التى حاول بها عبد القاهر إنجاز هذا الهدف كيفية مختلفة عن الكيفية التى حاول بها سابقوه إنجازه.

فإذا نظرنا إلى محاولة سابقة لعبد القاهر وهى محاولة الباقلانى فى إعجاز القرآن -مع ملاحظة أن كلاً منهما أشعرى- سوف نجد أن السبيل التى سلكها الأخير لتحقيق هذا الهدف هى الغض من النصوص الشعرية المتميزة والمتفق على مكانتها داخل الثقافة العربية كمعلقة امرئ القيس وغيرها من النصوص الأخرى، إذ يرى أن الوسيلة لتحقيق هدفه هى:

*" أن نعمد إلى قصيدة متفق على كبر محلها، وصحة نظمها،*

وجودة بلاغتها، ورشاقة معانيها، وإجماعهم على إبداع صاحبها فيها، مع كونه من الموصوفين بالتقدم فى الصناعة، والمعروفين بالحذق فى البراعة، فنقفك على مواضع خللها وعلى تفاوت نظمها، وعلى اختلاف فصولها، وعلى كثرة فضولها، وعلى شدة تعسفها، وبعض تكلفها " [١٢] ذلك أن "نظم القرآن جنس متميز وأسلوب متخصص، وقبيل عن النظير متخلص، فإذا شئت أن تعرف عظم شأنه، فتأمل ما نقوله فى هذا الفصل لامرئ القيس فى أجود أشعاره، وما نبين لك من عواره، على التفصيل وذلك قوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ** بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها ** لما نسجتها من جنوب وشمأل

الذين يتعصبون له ويدعون محاسن الشعر، يقولون هذا من البديع، لأنه وقف واستوقف، وبكى واستبكى، وذكر العهد والمنزل والحبيب، وتوجع واستوجع ، كله فى بيت ونحو ذلك.

وإنما بينا هذا لئلا يقع لك ذهابنا عن مواضع المحاسن -إن كانت ولا غفلتنا عن مواضع الصناعة إن وجدت.

تأمل -أرشدك الله، وانظر-هداك الله: أنت تعلم أنه ليس فى البيتين شيء قد سبق فى ميدانه شاعراً، ولا تقدم به صانعاً. وفى لفظه ومعناه خلل:

فأول ذلك: أنه استوقف من يبكى لذكر الحبيب، وذكراه لا تقتضى بكاء الخَلِيِّ، وإنما يصح طلب الإسعاد فى مثل هذا، على أن يبكى لبكائه ويرق لصديقه فى شدة بُرَحَائِهِ، فأما أن يبكى على حبيب صديقه، وعشيق رفيقه فأمر محال.

فإن كان المطلوب وقوفه وبكاؤه أيضاً عاشقاً، صح الكلام من وجه، وفسد المعنى من وجه آخر! لأنه من السخف أن لا يغار على حبيبه، وأن يدعو غيره إلى التغازل عليه، والتواجد معه فيه!

ثم فى البيتين ما لايفيد، من ذكر هذه المواضع، وتسمية هذه

*الأماكن: من"الدخول" و"حومل"و"توضح" و"المقراة" و"سقط اللوى"، وقد كان يكفيه أن يذكر فى التعريف بعض هذا، وهذا التطويل إذا لم يفد كان ضرباً من العى!*

*ثم إن قوله:"لم يعف رسمها"، ذكر الأصمعى من محاسنه: أنه باقٍ فنحن نحزن على مشاهدته، فلو عفا لاسترحنا. وهذا بأن يكون من مساويه أولى، لأنه إن كان صادق الود، فلا يزيده عفاء الرسوم إلا جدة عهد وشدة وجد. وإنما فزع الأصمعى إلى إفادته هذه الفائدة، خشية أن يعاب عليه، فيقال: أى فائدة لأن يعرفنا أنه لم يعف رسم منازل حبيبه؟ وأى معنى لهذا الحشو؟ فذكر ما يمكن أن يذكر، ولكن لم يخلصه -بانتصاره له- من الخلل.*

*ثم فى هذه الكلمة خلل آخر، لأنه عقَّب البيت بأن قال:*

*فهل عند رسم دارس من معول!.*

*فذكر أبو عبيدة: أنه رجع فأكذب نفسه " (١٣)*

لعل فى إيراد هذا النص -على طوله- ما يكشف لنا عن صورة حضور الأيديولوجيا والكيفية التى تمارس بها وجودها عند الباقلانى، وما يكشف أيضاً عن المعيارية الأخلاقية والمنطقية الضيقة التى يحكِّمها فى النصوص التى يعاينها. فبدلاً من أن يقوم الباقلانى بتعيين مكونات تميز النص القرآنى واختصاص أسلوبه وما يفرده عن غيره من النصوص الشعرية وغير الشعرية نجده يجمل النعت بأن نظم القرآن جنس متميز، وأسلوب متخصص.. إلى آخر ما يسعه من أوصاف مجملة دونما أى تعيين لمكونات هذا التميز والتخصص والانفراد. وعلى حين قد يُتوقع أنه سيقارن بين النص القرآنى والنص الشعرى، انطلاقاً من التنبه إلى الاختلاف النوعى والوظيفى بين طبيعة الخطابين - نجد أنه ليس ثمة أى ضرب من ضروب المقارنة التى يمكن توقعها، وأن الكيفية التى ارتآها الباقلانى للتدليل على إعجاز النص القرآنى وإثبات قيمته هى سلب القيمة من غيره من النصوص المجمع على قيمتها وتميزها، وليس إدراك مكونات هذه القيمة فى النص القرآنى ذاته، مما جعل محاولته كلها فى حيز الاستدلال المبنى على مقدمات مغلوطة. فى مقابل هذا فإننا لو نظرنا إلى الكيفية التى سعى بها عبد القاهر إلى إنجاز الهدف ذاته - التدليل على إعجاز النص القرآنى - وجدنا استراتيجية مخالفة كلية؛ إذ يرى عبد القاهر أن إدراك مزية النص القرآنى لا يمكن أن

تتأسس، إلا انطلاقاً من إدراك الآلية التى تتحقق بها المزية فى أى نص آخر؛ ومن ثم فلا سبيل إلى إدراك إعجاز هذا النص -من منظوره- إلا بإدراك الكيفيات التى تتحقق بها المزية فى النصوص المختلفة، شعرية كانت أم غير شعرية، وهو ما لا يتحقق بدوره إلا بتأسيس معرفة بالكيفيات التى تعمل بها اللغة، وبإدراك اختلاف مستويات الأداء اللغوى ذاته.

يتجلى لنا هذا الوعى منذ بداية (الدلائل) فى دفاعه الشديد عن كل من الشعر والنحو، إذ ليس من قبيل المصادفة، أو الاضطراب فى الترتيب الذى ينعته به البعض [١٤] فى هذا الكتاب - أن يصدر (الدلائل) بالدفاع عن كل من الشعر والنحو، إذ أن هذين معاً هما السبيل إلى إدراك الهدف الذى يسعى إلى بلوغه [١٥]. ولعل فى إيراد هذا النص لعبد القاهر ما يكشف عن هذه الرؤية وعن المخالفة بينه وبين غيره فى السبيل التى يراها لإنجاز هدفه:

*"إلا أن ههنا نكتة، إن أنت تأملتها تأمل المتثبت، ونظرت فيها نظر المتأنى، رجوت أن يحسن ظنُّك، وأن تنشط للإصغاء إلى ما أورده عليك، = وهى أنا إذا سقنا دليل الإعجاز فقلنا: لولا أنهم حين سمعوا القرآن، وحين تُـحدوا إلى مُعارضته، / سمعوا كلاماً لم يسمعوا قط مثله، وأنهم رازوا أنفسهم فأحسوا بالعجز عن أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريباً منه = لكان محالاً أن يدعوا إلى معارضته وقد تُحُدُّوا إليه، وقُرِّعُوا فيه، وطولبوا به، وأن يتعرضوا لشبا الأسنة، ويقتحموا موارد الموت.*

*= فقيل لنا: قد سمعناما قلتم، فخبِّرونا عنهم، عمَّاذا عجزوا؟ أعن معانٍ من دقة معانيه وحسنها وصحتها فى العقول؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظه؟*

*فإن قلتم "عن الألفاظ" فماذا أعجزهم من اللفظ، أم ما بهرهم منه؟*

*= فقلنا: أعجزتهم مزايا ظهرت لهم فى نظمه، وخصائص صادفوها فى سياق لفظه،/ وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجارى ألفاظها ومواقعها، وفى مَضْرِبِ كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظةٍ وتنبيهٍ، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان= وبهرهم أنهم تأملوه سورة*

*سورة، وعُشْراً عُشْراً، وآية آية، فلم يجدوا فى الجميع كلمة ينبو بها مكانُها، ولفظةً ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلحُ هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتئاماً، وإتقاناً وإحكاماً، لم يدع فى نفس بليغ منهم، ولوحك بيافوخه السماء، موضع طمع، حتى خَرِست الألسن عن أن تدعى وتقول، وخذيت القروم فلم تملك أن تصول . نعم، فإذا كان هذا هو الذى يذكر فى جواب السائل، فبنا أن ننظر: أيُّ أشبهُ بالفتى فى عقله ودينه، وأزيد له فى علمه ويقينه، أأن يقلد فى ذلك، ويحفظ متن الدليل وظاهر لفظه، ولا يبحث عن/ تفسير المزايا والخصائص ما هى؟ ومن أين كثرت الكثرة العظيمة، واتسعت الاتساع المجاوز لوسع الخلـق وطاقة البشر؟ وكيف يكون أن تظهر فى ألفاظ محصورةٍ، وكلم معدودةٍ معلومة، بأن يؤتى ببعضها فى إثر بعض لطائف لا يحصرها العدد، ولا ينتهى بها الأمد؟ أم أن يبحث عن ذلك كله، ويستقصى النظر فى جميعه، ويتتبعه شيئاً فشيئاً، ويستقصيَهُ باباً فباباً، حتى يعرف كلاً منه بشاهده ودليله، ويعلمه بتفسيره وتأويله، ويَوْثُقَ بتصويره وتمثيله، ولا يكون كمن قيل فيه*

*يقولون أقوالا ولا يعلمونها ** ولو قيل : هاتوا حققوا، لم يحققوا*

*= قد قطعت عذر المتهاون، ودلت على ما أضاع من حظه، وهديته لرشده، وصح/أن لا غنى بالعاقل عن معرفة هذه الأمور، والوقوف عليها، والإحاطة بها، وأن الجهة التى منها يقفُ، والسبب الذى به يَعْرِفُ، استقراءُ كلامِ العرب وتتبُّعُ أشعارهم والنظر فيها."* (١٦)

إن هذا النص يوضح لنا، على نحو جلى، الاختلاف بين صورة الممارسة الأيديولوجية فى نص عبد القاهر وصورتها فى نص غيره. فعبد القاهر – فى هذا النص – يسائل محاوره الضمنى: أىُّ أشبهُ بالفتى فى عقله ودينه، وأزيد له فى علمه ويقينه، أأن يقلد ويحفظ متن الدليل، دونما بحث عن تفسير المزايا والخصائص، وتساؤل عن الكيفية التى يعمل بها الكلم، أم أن يبحث عن ذلك كله ويستقصى النظر فى جميعه ويتتبعه تتبعاً دقيقاً حتى يعرف كل منه بشاهده ودليله، ويعلم بتفسيره وتأويله؟

والسبيل إلى إنجاز ذلك – فى منظور عبد القاهر– هو استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم.

لعله يمكننا القول - وفق ذلك- إن الممارسة الأيديولوجية فى نص عبد القاهر تعمل فى ظل ممارسة نظرية تضبط خطاها وتوجهها - إلى حد بعيد - وتعصمها من أن تتحول إلى خطاب أيديولوجى محض، كما هو الحال عند غيره. قد يتصور أن هذا الحكم مؤسس على هذا النص فحسب إلا أن الأمر خلاف هذا تماماً، ذلك أن ثمة حضوراً لممارسة نظرية واضحة وجلية فى مجمل نص عبد القاهر - بشقيه (الأسرار) و (الدلائل) - يمكن الكشف عنها ومعاينتها بجلاء.

٢- شروط الممارسة العلمية:

تتأسس الممارسة العلمية - عند عبد القاهر - على مجموعة من الشروط ينبغى تحققها كيما تكون هذه الممارسة علمية أصيلة ومنجزة لغايتها؛ لذا فإننا نجد عبد القاهر، فى إطار تأسيسه لمشروعه المعرفى، مشغولاً إلى حد بعيد بالتشديد على هذه الشروط وضرورة الوعى بها. ذلك أنه دون تحقق تلك الشروط لا يمكن إنجاز معرفة حقة. إن الوعى بهذه الشروط -التى سنتعرفها من خلال نصوصه مباشرة- يمثل بالنسبة إلى عبد القاهر المنطلق والمرتكز فى مشروعه، إذ يقرن عبد القاهر - غير مرة - بين إمكان تأسيس معرفة وتحقق هذه الشروط، على نحو يمكننا معه - إذا ما استعرنا لغة الإبستمولوجيا المعاصرة - أن نقول: إن هذه الشروط، داخل نص عبد القاهر، هى عبارة عن شروط الإمكان النظرى لتحقق أية معرفة (١٧). لهذا فإننا نجد عبد القاهر يركز تركيزاً لافتاً، فى قراءته للتراث السابق عليه -بقطاعاته الكلامية والبلاغية واللغوية والنحوية - على قراءة ورصد ما ينتجه غياب هذه الشروط، فى ممارسات سابقيه، من عوائق فى سبيل تأسس العلم، وتأسس موضوعه وامتلاكه. بناء عليه؛ فإن قراءتنا لعبد القاهر ستعمل على محورين متصلين:

الأول: رصد تصور عبد القاهر للمعرفة، وما ينبغى أن تكون عليه العملية المعرفية، وما تتطلبه من شروط.

أما الثانى فهو: قراءة عبد القاهر لغياب هذه الشروط فى ممارسات سابقيه.

قد يبدو مفيدا أن نتساءل - بداية - حول الدلالة التى يستخدم بها عبد القاهر دال "العلم"، وهل هى دلالة واحدة، أم أكثر؟

من خلال استقراء السياقات التى يظهر فيها هذا الدال - فى نص عبد القاهر- نجد أن له دلالتين أساسيتين:

الأولى: شديدة العمومية يتساوى فيها هذا الدال وما يدعى - بعبارة علم الكلام - بالمعرفة

الضرورية التي تحصل للمرء بحكم ما فيه من استعداد فطرى غريزى، وبحكم ما يعرض له من مثيرات، أو - على حد عبارته هو - ما "..*لا يحتاج فى العلم به إلى روية واستنباط وتدبر وتأمل وإنما هو فى حكم الغرائز المركوزة فى النفوس والقضايا التى وضع العلم بها فى القلوب.*" (١٨)

أما الثانية، فهي: تشير إلى العلم بما هو مجموعة من الخطوات المبنية على التأمل والتدبر والنظر والاستدلال، على نحو يقترب مما يدعى -بعبارة علم الكلام أيضاً - بالمعرفة المكتسبة أو المعرفة النظرية.

ولكن ينبغى ملاحظة أن كلاً من الدلالتين يقرن بمجال محدد كالبيان أو اللغة، وفى هذه الحالة تتفرع هاتان الدلالتان إلى دلالات ثانوية أخرى. فحين تكون عبارة (علم البيان) أو عبارة (العلم باللغة) فى سياق الدلالة الأولى فإنها تنصرف إلى معنى (الكفاءة اللغوية أو البيانية) (١٩) أما فى حالة الدلالة الثانية فإن مثل هذه العبارات يعنى ضرباً من المعرفة المنظمة المختصة بمجال محدد.

وفق ذلك؛ فإن رصدنا لتصور عبد القاهر للمعرفة سوف يكون متوجها إلى الدلالة الثانية.

على الرغم من التفاوت بين كل من (الأسرار) و (الدلائل) - التفاوت لصالح (الدلائل) - من حيث درجة الاهتمام بالعلم والممارسة العلمية، ورصد جوانب الخلل فى الممارسات السابقة، فإنه لما يستلفت الانتباه ويسترعيه أن نجد الهم المعرفى حاضراً فى كليهما منذ الصفحة الأولى.

ففى مفتتح (الأسرار)، وفى سياق حديثه عن قيمة الكلام ووظائفه، نجد أن الأهمية القصوى التى يحتلها الكلام تنبع من الوظيفة المعرفية التى يؤديها الكلام إذ هو:

*"الذى يعطى العلوم منازلها، ويبين مراتبها، ويكشف عن صورها ويجنى صنوف ثمرها ويدل على سرائرها، ويبرز مكنون ضمائرها .... فلولاه لم تكن لتتعدى فوائد العلم عالمه، ولا صح من العاقل أن يُفتق عن أزاهير العقل كمائمه، ولتعطلت قوى الخواطر والأفكار من معانيها، واستوت القضية فى موجودها وفانيها.... ولكان الإدراك كالذى ينافيه من الأضداد، ولبقيت القلوب مقفلة على ودائعها، والمعانى مسجونة فى موضعها، ولصارت القرائح عن تصرفها معقولة، والأذهان عن سلطانها معزولة"* (٢٠)

فعلى الرغم من أن بؤرة هذا النص هى إظهار ما للكلام من أهمية قصوى إلا أنه ينبغى التنبه - بالقدر نفسه - إلى الربط الذى يقيمه عبد القاهر بين كل من الكلام من جهة، والعلم والعقل والإدراك من جهة أخرى، على نحو تغدو فيه قيمة الكلام متولدة مما له من وظيفة معرفية، مما يعكس اهتمام عبد القاهر البالغ بكل من العلم والعقل والإدراك. فالكلام يكتسب قيمته وأهميته مما له من دور فى الإدراك وتنظيم الخبرة ونقلها من طرف إلى آخر.

إذا ما تركنا مفتتح (الأسرار) إلى مفتتح (الدلائل) وجدنا هذا التشديد ذاته على أهمية العلم حاضراً أيضاً. فالعلم يحتل أعلى درجة فى سلم الفضائل، فهو أول الفضائل وأولاها بالتقديم والتعظيم:

*"إذ لا شرف إلا وهو السبيل إليه، ولا خير إلا وهو الدليل عليه، ولا منقبة إلا وهو ذروتها وسنامها، ولا مفخرة إلا وبه صحتها وتمامها، ولا حسنة إلا وهو مفتاحها؛ ولا محمدة إلا ومنه يتقد مصباحها، هو الوفى إذا خان كل صاحب، والثقة إذا لم يوثق بناصح، لولاه لما بان الإنسان من سائر الحيوان إلا بتخطيط صورته، وهيأة جسمه وبنيته، لا، ولاوجد إلى اكتساب الفضل طريقاً، ولاوُجد بشىءٍ من المحاسن خليقاً. ذاك لأنا وإن كنا لا نصل إلى اكتساب فضيلة إلا بالفعل، وكان لا يكون فعل إلا بالقدرة، فإنا لم نر فعلاً زان فاعله وأوجب الفضل له، حتى يكون عن العلم صدره، وحتى يتبين ميسَمُهُ عليه وأثره. ولم نر قدرة قط كسبتْ صاحبها مجداً وأفادته حمداً، دون أن يكون العلم رائدها فيما تطلب، وقائدها حيث يَؤُمُّ ويذهب، ويكون المصرِّف لعنانها، والمقلب لها فى ميدانها، فهى إذن مفتقرة فى أن تكون فضيلة إليه، وعيال فى استحقاق هذا الاسم عليه، وإذا هى خلت من العلم أو أبت أن تمتثل أمره؛ وتقتفى أثره ورسمه، آلت ولا شىءَ أحشدُ للذم على صاحبها منها، ولاشين أشينُ من إعماله لها."* (٢١)

إننا إذا ما نظرنا إلى هذا النص وجدنا أن العلم هو سبيل كل شرف والدليل على كل خير، وذروة وسنام كل منقبة، وصحة وتمام كل مفخرة، ومفتاح كل حسنة، والموقد لمصباح كل محمدة، والخل الوفى إذا خان كل صاحب والثقة إذا لم يوثق بناصح، والحد الفاصل بين

الإنسان والحيوان والطريق إلى اكتساب الفضل، وموجب المحاسن، والصدر لكل فضل، والرائد والقائد والإمام والمصرف والمقلب لكل قدرة أوجبت فضلاً، فضلاً عن كونه أولى الفضائل بالتقديم. إن كل هذه الصور التى يستخدمها عبد القاهر تكشف عن قيمة العلم ومكانته فى منظور عبد القاهر، فإذا كان إحراز الفضيلة هو غاية العيش الإنسانى، فإن العلم هو السبيل الأوحد إلى إحراز تلك الفضيلة، وبمدى الاقتراب والابتعاد من العلم يكون الاقتراب والابتعاد من الفضيلة، وعليه يكون العلم وسيلة وغاية فى آن واحد، أو بمعنى آخر فضيلة الفضائل، إذ يحتل أعلى درجة فى سلم الفضائل. إن مثل هذا المفتتح، الذى يصدِّر به عبد القاهر كتابيه، ليس من قبيل الافتتاحيات التى تنقل، بل إن ثمة قصداً واضحاً إليه وتركيزاً عليه فى ذاته، نجد تجلياته فى أنحاء مشروع عبد القاهر؛ نجده فى خطبة عبد القاهر فى (الدلائل) حيث يتعوذ من أن يدعى العلم بشىء لا يعلمه، وأن يسدى قولاً لا يلحمه. (٢٢) كما نجده يعود ثانية إلى صورة الصديق الوفى فيقول:

***"وإذا كان من حق الصديق عليك، ولا سيما إذا تقادمت صحبته وصحت صداقته، أن لا تجفوه بأن تنكبك الأيام وتضجرك النوائب، وتخرجك محن الزمان فتنساه جملة وتطويه طياً، فالعلم الذى هو صديق لا يحول عن العهد، ولا يدغل فى الود، وصاحب لايصح عليه النكث والغدر ولا تظن به الخيانة والمكر = أولى منك بذلك وأجدر وحقه عليك أكبر"*** (٢٣).

إذا كان هذا هو موقف عبد القاهر من العلم، وتلك مكانته عنده، فكيما يتم إحراز هذا العلم والمحافظة على هذه المكانة له – فإنه ينبغى الوعى بكل ما يحول دون تحقيقه، كما ينبغى الوعى أيضاً بكل ما تستوجبه الممارسة العلمية من شروط. لهذا فإننا نجد عبد القاهر يحمل – على نحو فريد ومتميز لم نشهده لدى غيره من بلاغيٌ ونقاد التراث – على كل ما يمثل عائقاً ومعوقاً فى سبيل إحراز العلم.

إن عبد القاهر يرى أن مشكل مجال مثل البلاغة ليس مفصولا عن نمط بعينه من الممارسة يعتمد النقل والتعميم والإجمال والتسليم بالظاهر، والخضوع إلى الظن السابق، نمط يستبدل الظاهرة بالمعرفة بها، والقياس بالمعاينة؛ لذا فإننا نجده يلح ويشدد على ضرورة مجاوزة هذه الممارسة إلى ممارسة أخرى على النقيض تماماً من تلك، وهنا نفضل أن ندع نصوص عبد القاهر هى التى تكشف لنا عن حضور هذا المستوى المعرفى لديه؛ ذلك أن فى إيراد النصوص

ما يعطينا السياق الذى ترد فيه تلك النصوص؛ ــ ومن ثم ما يكشف لا عن حضور هذا المستوى فحسب، بل عن الكيفية التى يلتحم بها المعرفى مع الأيديولوجى لديه (٢٤). ولعله من المفيد هنا أن نذكر – ثانية – بأنه على الرغم من كون المقولة التى تقف وراء كتاب مثل (الدلائل) مقولة أيديولوجية صريحة، بل مصادرة، ما كان يمكن لعبد القاهر إدراك ما تنطوى عليه من مخاطر معرفية، لسبب بسيط وهو أنها مكون أصيل من مكونات وعيه، فإنه ينبغى التنبه – فى الوقت نفسه – إلى أن الكيفية التى عملت بها هذه المصادرة مختلفة اختلافاً كلياً عن الكيفية التى وجدت بها فى نصوص أخرى، وأن ما تولد عن هذا الاختلاف فى صورة الحضور وكيفية العمل كان له بالغ الأهمية فى الوعى بمشكلات مجال كالبلاغة، وإمكان تأسيس نمط جديد للممارسة العلمية داخل هذا المجال.

إننا إذا ما حاولنا اكتناه الصورة التى حكمت كتاباً مثل (الدلائل) فى العمل، وجدنا أن عبد القاهر يرى: أن مشكل مقولة الإعجاز ليس منفصلاً عن مشكل مجال كالبلاغة. بل إنه – بالأحرى – مفعول من مفعولات مشكل هذا المجال؛ ومن ثم فإن تجاوز مشكل البلاغة هو السبيل إلى تجاوز مشكل الإعجاز، إلا أن تجاوز مشكل البلاغة لا يمكن أن يتم إلا انطلاقاً من إدراك مكونات هذا المشكل التى هى متولدة بدورها عن تحكم نمط من الممارسة تقبع فيه مجموعة من العوائق التى تكرس إشكاله وأزمته؛ ومن ثم فكيما يتم الوصول إلى الهدف، فلابد من أن يكون الانطلاق من هذا الجذر، أى: من هذه العوائق تحديداً.

ولعله من الجدير بالذكر – فى هذا المقام – أن ننبه إلى أن عبد القاهر لم يفصل بين كل خطوة من هذه الخطوات، على هذا النحو التتابعى، وأن نشير إلى أنه كان ثمة شكل من أشكال التزامن الواضح بين كل من أفعال الهدم والتأسيس والتفكيك والبناء، مع ملاحظة أن كل فعل من هذه الأفعال لم يكن يتم على صعيد واحد، بل على أصعدة متباينة. فثمة هدم لعوائق معرفية من جهة، وتأسيس لشروط معرفية جديدة من جهة أخرى، وتفكيك لمفاهيم زائفة من جهة ثالثة، وبناء لمفاهيم جديدة من جهة رابعة. كما أن ثمة هدماً لمقولات خصوم أيديولوجيين من قبيل المعتزلة وغيرهم، وتأسيساً وبناءً لمقولات مناقضة . يواكب ذلك – أيضاً – انتقال من (المقدس) = (القرآن) إلى (البشرى) = (الشعر) والعكس، فى الوقت ذاته الذى ينتقل فيه من التراث البلاغى إلى النحوى، ومنهما إلى من تناولوا إعجاز القرآن على نحو أشبه بحركة البندول، كما ينطلق – أيضاً – من الأيديولوجى ليدعمه بالمعرفى، ثم يعود إلى المعرفى ليحفزه بالأيديولوجى دواليك.

تلك هى الكيفية التى يعمل بها خطاب عبد القاهر فى (الدلائل)؛ مما تولد عنه أن تعذر عليه أن يحدد – هو شخصياً – ما سيتناوله فى هذا الكتاب، إذ يقول:

*"وليس يتأتى لى أن أعلمك من أول الأمر فى ذلك آخره، وأن أسمّى لك الفصول التى فى نيتى أن أحررها بمشيئة الله عز وجل، حتى تكون على علم بها قبل موردها عليك. فاعمل على أن ههنا فصولاً يجىء بعضها فى إثر بعض."* (٢٥)

إن هذه الكيفية التى يتحرك بها خطاب عبد القاهر فى (الدلائل) متولدة –فى واقع الأمر– عن تعدد المهام التى يسعى عبد القاهر لإنجازها دفعة واحدة.

٢-١ عوائق المعرفة:

٢-١-١= التقليد:

إن أحد العوائق الأساسية التى يراها عبد القاهر حائلاً دون إمكان إحراز العلم هو التقليد، واعتماد مقولات الآخرين دونما مراجعة تدرك وتقبض على ما فى المقولات من إيجاب أو خطل؛ إذ لا يكفى أن تكون المقولات صحيحة فى ذاتها دونما أن نعى لمَ هى صحيحة، وما تنطوى عليه من مسوغات صحة؛ لذا فإننا نجد عبد القاهر يستفهم – فى أكثر من سياق – قائلاً:

*" فانظر أىَّ رجلٍ تكونُ إذا أنت زهدت فى أن تعرف حجةَ الله تعالى، وآثرت فيه الجهل على العلم، وعدمَ الاستبانةِ على وجودِها، وكان التقليدُ فيها أحبَّ إليك والتعويلُ على علمِ غَيْرِك آثرَ لديك. "* (٢٦)

لعله يتضح، من خلال هذا النص، رفض عبد القاهر الصريح للتقليد والتعويل على علم الآخرين دونما إدراك أو تعقل له. كما تتضح لنا – فى الوقت ذاته – الكيفية التى يحفز بها عبد القاهر المعرفى بالأيديولوجى.

وإذا كان عبد القاهر يحمل على التقليد ويرفضه فإنه –بطبيعة الحال– يطرح البديل، وهو البحث، فيتسائل على نحو يتضمن الجواب فى السؤال:

*"أىُّ أشبهُ بالفتى فى عقله ودينه وأزيدُ له فى علمهِ ويقينهِ، أأن يقلد فى ذلك، ويحفظَ متنَ الدليلِ وظاهرَ لفظه، ولا يبحثَ عن/تفسير المزايا والخصائص ما هى ..... أم أن يبحث عن ذلك كله ويستقصى*

*النظر فى جميعه ويتتبعه شيئاً فشيئاً ويستقصيَهُ باباً فباباً، حتى يعرفَ كلاً منه بشاهده ودليله، ويعلَمَهُ بتفسيرِهِ وتأويلهِ ويَوْثِقَ بتصويرِهِ وتمثيلِهِ."* [٢٧]

إن كلاً من مشكل الإعجاز والبلاغة -كما يتضح فى هذا النص- يتولد عن استبدال التقليد بالبحث والاستقصاء، والتتبع والتدليل والتفسير والتأويل. فمأزق البلاغة -كما يرى عبد القاهر- متولد عن غياب مجموعة من الأسس والمفاهيم تنظّم وتضبط كلاً من تحديد القيمة والحكم بها، استسلاماً وتقليداً لمجموعة من الأحكام المستقرة، إن حول إعجاز النص القرآنى، أو حول الخطاب البشرى، شعراً كان أم نوعاً آخر. بعبارة معاصرة، إنه وليد غياب جهاز مفاهيمى متجانس وفعال.

كما أنه وليد أحكام تكتفى بمجرد كونها أحكاماً، دونما تقديم أى شاهد أو دليل يدعم ما ينطوى عليه الحكم، وهو ما يرفضه عبد القاهر رفضاً مطلقاً إذ إنه يناقض كليةً تصوره للعلم، وما ينبغى أن يكون عليه، ذلك أنه:

*" لابد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة..... وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثراً فى الدين عظيماً وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل، وإنه ليؤمنك من أن تغالط فى دعواك، وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك عن أن تستبين هدىً ثم لا تَهدى إليه، وتدل بعرفان ثم لا تستطيع أن تدل عليه = وأن تكون عالماً فى ظاهر مقلد، ومستبيناً فى صورة شاكٍّ = وأن يسألك السائل عن حجة يلقى بها الخصم فى آيةٍ من كتاب الله تعالى أو غير ذلك، فلا ينصرف عنك بمقْنَع = وأن يكون غايةُ ما لصاحبك منك أن تحيله على نفسه، وتقول: "قد نظرتُ فرأيتُ فضلاً ومزية، وصادفت لذلك أريحية، فانظر لتعرف كما عرفتُ، وراجع نفسك، واسبر وذق، لتجد مثل الذى وجدت" فإن عرف فذاك، وإلا فبينكما التناكر، تنسبه إلى سوء التأمل، وينسبك إلى فساد فى التخيُّل."* [٢٨] ذلك أن *" ما الآفة*

*العظمى إلا واحدة، وهى أن يجىء من الإنسان ويجرى لفظه، ويمشى له أن يكثر فى غير تحصيل، وأن يحسن البناء على غير أساس وأن يقول الشىء ما لم يقتله علماً.* " [٢٩] مستسلماً لأقوال غيره وسابقيه. إن من تعلق بهذا وشبهه "*...فهو رجل قد أنس بالتقليد... ومن كان هذا سبيله، فليس له دواء سوى السكوت عنه وتركه وما يختاره لنفسه من سوء النظر وقلة التدبر.*" [٣٠]

إن الارتكان إلى التقليد ما هو إلا ضرب من ضروب الكسل العقلى [٣١] المرفوضة التى لا تجدر بالعاقل؛ ذلك أن العاقل جدير..

" *أن لا يرضى من نفسه بأن يجد فيه سبيلاً إلى مزية علم، وفضل استبانة، وتلخيص حجة، وتحرير دليل، ثم يعرض عن ذلك صفحاً، ويطوى دونه كشحاً = وأن يربأ بنفسه، وتدخل عليه الأنفة من أن يكون فى سبيل المقلد الذى لا يبت حكماً، ولا يقتل الشىء علماً، ولا يجد ما يبرئ من الشبهة، ويشفى غليل الشاك، وهو يستطيع أن يرتفع بهذه المنزلة، ويباين من هو بهذه الصفة، فإن ذلك دليل ضعف الرأى وقصر الهمة ممن يختاره ويعمل عليه* ". [٣٢]

إن هذه النصوص – التى آثرنا أن نوردها على هذا النحو – تكشف لنا – بوضوح – عن مدى إلحاح عبد القاهر وتشديده على ما يشكله التقليد من إعاقة للمعرفة، وعن ضرورة مجاوزته من أجل إمكان تأسيس معرفة. فالتقليد عائق سميك صلد تنبع خطورته من كونه – كما تقرأ فى أحد نصوص عبد القاهر – معطلاً وحاجباً للتساؤل، أى معطلاً لشرط أساس من شروط المعرفة. إذ إنه قرين الإجابات الجاهزة بعيد كل البعد عن السؤال وطرحه؛ ومن ثم فهو نقيض مباشر للمعرفة.

إن التقليد يفضى إلى التصور بأنه .." *لا سبيل إلى معرفة العلة فى قليل ما تعرف المزية منه، وكثيره، وأن ليس إلا أن تعلم أن هذا التقديم، وهذا التنكير، أو هذا العطف، أو هذا الفصل حسن، وأن له موقعاً من النفس وحظاً من القبول.*" [٣٣] دون أن تعلم "*لم كان كذلك؟ وما السبب؟*" [٣٤].

إن الناتج المباشر للتقليد – فى منظور عبد القاهر – هو الكسل العقلى، والغلق الكلى لباب المعرفة، لذا نجده يقول:

*" إعلم أنه ليس إذا لم تمكن معرفة الكل وجب ترك النظر فى الكل. وأن تعرف العلة والسبب فيه فيما يمكنك معرفة ذلك فيه وإن قلّ فتجعله شاهداً فيما لم تعرف أحرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك وتأخذها عن الفهم والتفهم، وتعودها الكسل والهوينا "* (٣٥)

وهو لا يكتفى بما مضى من تشديد على ضرورة مجاوزة كل ما يسد باب المعرفة، ولكن يمثل تمثيلاً بالغ الأهمية فى دلالته على موقفه من الكسل العقلى والتقليد وكل ما هو مضاد للمعرفة والعلم، كما هو بالغ الدلالة أيضاً فيما يحويه من تحفيز على المعرفة إذ يقول متناصاً مع الجاحظ:

*"واعلم أن العلم إنما هو معدن، فكما أنه لا يمنعك أن ترى ألوف وقرٍ قد أخرجت من معدن تبر، أن تطلب فيه، وأن تأخذ ما تجد ولو كقدر تومة كذلك ينبغى أن يكون رأيك فى طلب العلم."* (٣٦)

فالعلم معدن تبر مهما رأيت الآخرين يحملون منه ألوف الأحمال، فإن هذا لا يمنعك من الطلب والسعى إلى الإحراز منه، ولو كان ما ستحرزه قدر «تومة». إن هذا النص يتجاوب بوضوح مع ما ذكره عبد القاهر فى مفتتح (الدلائل) حول قيمة العلم ومنزلته وكونه أولى الفضائل وأولاها بالتعظيم والتقديم.

وإذا كان تشبيه العلم بالتبر لا يخلو من دلالة مباشرة على القيمة الاستعمالية للعلم؛ فإنه ينبغى أن ندرك هذا المغزى فى سياق ما يقوم به عبد القاهر من ترغيب وتحفيز نحو العلم، وأن هذا التحفيز والترغيب يتمان وعين عبد القاهر معلقة بالتدليل على إعجاز النص القرآنى، وأن السبيل إلى ذلك هو العلم.

٢-١-٢ = النظر الأول - الإجمال:

إذا كان التقليد يمثل – كما سبق القول – عائقاً سميكاً فإنه ليس العائق الوحيد، بل إن ثمة عوائق أخرى وثيقة الصلة به، يتجاوب معها وتتجاوب معه على نحو يكرس فيه كل منها الآخر، وتكرس معاً أزمة العلم. إذ لدينا كل من الإجمال والتعميم ، والاستسلام والخضوع لكل من الظاهر، والظن السابق والعادة. إن هذه العوائق معاً تمثل – على حد تعبير عبد القاهر – سداً أمام المعرفة، سداً ينبغى تحطيمه ومجاوزته كيما تكون المعرفة ممكنة. لهذا فإننا نجد عبد القاهر يشدد على هذه العوائق، بالدرجة نفسها التى شدد بها على عائق التقليد؛ فيرفض

المعرفة المؤسسة على الإجمال أو معرفة النظر الأول إذ إنها أيضاً ضد المعرفة، والاستسلام لما ينتج عنها يعوق المعرفة أكثر مما يتيحها، ذلك أنها لا تدرك الفارق فـ :

*"....الجملة أبداً أسبق إلى النفوس من التفصيل، وإنك تجد الرؤية نفسها لتصل بالبديهة إلى التفصيل، ولكنك ترى بالنظر الأول الوصف على الجملة ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر، ولذلك قالوا "النظرة الأولى حمقاء"، وقالوا "لم ينعم النظر ولم يستقص التأمل" وهكذا الحكم فى السمع وغيره من الحواس فإنك تتبين من تفاصيل الصوت بأن يعاد عليك حتى تسمعه مرة ثانية ما لم تتبينه بالسماع الأول، وتدرك من تفصيل طعم المذوق بأن تعيده إلى اللسان ما لم تعرفه فى الذوقة الأولى"* (٣٧) . وعليه فـ *"بإدراك التفصيل يقع التفاضل بين راءٍ وراءٍ وسامع وسامع وهكذا، فأما الجمل فتستوى فيها الأقدام. ثم تعلم أنك فى إدراك تفصيل ما تراه وتسمعه أو تذوقه كمن ينتقى الشىء من بين جملة، وكمن يميز الشىء مما اختلط به، فإنك حين لا يهمك التفصيل كمن يأخذ الشىء جزافاً وجرفاً.*

*وإذا كانت هذه العبرة ثابتة فى المشاهدة وما يجرى مجراها مما تناله الحاسة فالأمر فى القلب كذلك، تجد الجمل أبداً هى التى تسبق إلى الأوهام وتقع فى الخاطر أولاً، وتجد التفاصيل مغمورة فيما بينها وتراها لا تحضر إلا بعد إعمال للروية"* (٣٨) .

إن هذا النص وإن أتى فى سياق حديث عبد القاهر عن غرابة التشبيه والتمثيل، وما يفرق تشبيهاً أو تمثيلاً عن آخر، إلا أن دلالته مجاوزة لهذا السياق من حيث إنه يتناول كلاً من الإدراك والتفكير فى علاقتهما بالمعرفة فيرى أن ثمة آلية ثابتة فى أية عملية إدراك وهى أن إدراك الكل سابق لإدراك الأجزاء؛ سواء كان هذا الإدراك مقصوراً على ما يسمى بالإدراك الحسى أو جاوزه، وأن ما يفرق إدراكاً عن آخر هو مجاوزة هذا الضرب من الإدراك الجملى إلى التفاصيل (الأجزاء) التى يتشكل منها المدرَك، وبقدر اقتراب المدرِك من تفاصيل المدرَك يجاوز الإدراك هذه المرحلة الأولى. فضلاً عن ذلك فإن عبد القاهر يرى أن عملية الإدراك –فيما يمكن أن نسميه بلغة علم النفس المعرفى بالعمليات العقلية العليا – ليست محض وليد للمعطى المدرَك، ولكن ثمة فعالية إنجازية للمدرِك فى هذا، إذ إن الموضوع المدرَك لا يعطى نفسه

مباشرة بمجرد ما إن يعرض للحواس أو للتفكير، ولكن على العكس، ثمة ضرب من ضروب الانتقاء والتمييز وكأن التفصيل لا يخلو من عملية فصل للمدرَك عما يغمره، وهو ما يتطلب إعمالاً للروية، التى يشدد عبد القاهر على ضرورة إعمالها فى كل إدراك وتفكير. إن هذا هو تصور عبد القاهر للصيرورة الإدراكية، وبقدر ما يكون هناك إعمال للروية بقدر ما يتم إدراك المزيد من التفاصيل، وبقدر ما تتم الإحاطة بالتفاصيل بقدر ما يتمايز ويتميز إدراك عن آخر، وتفكير عن آخر.

إن هذا التصور الذى يقدمه عبد القاهر لما ينبغى أن تكون عليه العملية الإدراكية لا يقتصر فقط على مجال الإبـداع الفنى – كما قـد يتصور من خلال السياق الـذى ورد فيه النص السالف – ولكنه يجاوزه إلى غيره من المجالات. فعبد القاهر يـرى أنه ينبغى أن يكـون الإدراك – أيضاً – فى مجال المعرفة العلمية مبنياً على مجاوزة الجملة إلى التفاصيل، ويلح على ذلك كل الإلحاح، ذلك أن الجمل تستوى فيها الأقدام؛ ومن ثم فهى قرينة ما قبل المعرفة العلمية.

إننا نجد هذا الإلحاح، على مجاوزة الجمل إلى التفاصيل، بدرجة تكاد تكون متساوية ما بين (الأسرار) و(الدلائل)؛ مما يدل ضمناً على وضعية العلم السابق لعبد القاهر، وأنه كان أكثر اعتماداً على الجمل، ولم يجاوزها إلى التفاصيل.

لعله من الأفضل أن نتعامل مباشرة مع نصوصه حول هذا الأمر، كيما تتضح – لنا – درجة اهتمامه وتشديده على هذا المحور، ثم نأخذ – بعد ذلك – فى الكشف عما تنطوى عليه هذه النصوص من دلالات.

يرى عبد القاهر، فى (الأسرار)، فى سياق حديثه عن كل من التشبيه والتمثيل والاستعارة، أنه:

*"لا يقنع طالب التحقيق أن يقتصر فيها على أمثلة تذكر ، ونظائر تعد نحو أن يقال: " الاستعارة مثل قولهم الفكرة مخ العمل" وقوله من الطويل:*

*"وعرِّى أفراس الصبا ورواحله"*

*وقولهم :*

*"السفر ميزان القوم ...*

*ويؤتى بأمثلة إذا حقق النظر كالأشياء يجمعها الاسم الأعم*

وينفرد كل منها بخاصة من لم يقف عليها كان قصير الهمة فى طلب الحقائق، ضعيف المنة فى البحث عن الدقائق، قليل التوق إلى معرفة اللطايف، يرضى بالجمل والظواهر، ويرى أن لا يطيل سفر الخاطر، ولعمرى أن ذلك أروح للنفس، وأقل للشغل، إلا أن من طلب الراحة ما يعقب تعباً، ومن اختيار ما تقل معه الكلفة ما يفضى إلى أشد الكلفة. وذلك أن الأمور التى تلتقى عند الجملة وتتباين لدى التفصيل، وتجتمع فى جذْمٍ ثم يذهب بها التشعب ويقسمها قبيلاً بعد قبيل، إذا لم تُعرف حقيقة الحال فى تلاقيها حيث التقت، وافتراقها حيث افترقت، كان قياس من يحكم فيها - إذا توسط الأمر - قياس من أراد الحكم بين رجلين فى شرفهما وكرم أصلهما وذهاب عرقهما فى الفضل ليعلم أيهما أقعد فى السؤدد وأحق بالفخر ، وأرسخ فى أرومة المجد وهو لا يعرف من نسبتهما أكثر من ولادة الأب الأعلى والجد الأكبر نحو أن كل واحد منهما قرشى أو تميمى فيكون -فى العجز عن أن يبرم قضية فى معناهما، ويبين فضلاً أو نقصاً فى منتماهما- فى حكم من لا يعلم أكثر من أن كل واحد منهما آدمى ذكر. أو خلق مصور" (٣٩)

يتضح فى هذا النص نقد عبد القاهر الصريح والمباشر ورفضه لسابقيه من أمثال: ابن المعتز وابن طباطبا، وقدامة والآمدى والعسكرى وغيرهم ممن كانوا يستبدلون الظاهرة بالمعرفة بها، ذلك أن محض تعديد الاستعارات أو التمثيلات لا يقدم معرفة بها وبآلية عملها؛ من ثم فإننا نجده يقول، فى موضع آخر من (الأسرار)، وفى سياق حديثه - أيضاً - عن كل من التشبيه والتمثيل والاستعارة:

"واعلم أن هذه الأمور التى قصدتُ البحث عنها أمور كأنها معروفة مجهولة فى نفوس العارفين ذوق الكلام والمتمهرين فى فصل جيده من رديئه، ومجهولة من حيث لم تتفق فيها أوضاع تجرى مجرى القوانين التى يرجع إليها فتستخرج منها العلل فى حسن ما استحسن وقبح ما استهجن حتى تُعلم علم اليقين غير الموهوم، وتضبط ضبط المزموم المخطوم..." (٤٠).

إن عبارة عبد القاهر (معروفة مجهولة) تعنى أن هذه المعرفة فى حيز الجهل أكثر من كونها فى حيز المعرفة والعلم، إذ إنها لا تعدو معرفة التعرف والتسمية والإشارة، لا البحث والاستقصاء والتعيين والتفسير؛ لذا فإننا نجده يرفضها ويرى أنها وليدة وهم المصادرة بعدم إمكان إحراز القوانين فى هذا العلم، أو على حد تعبيره "*هو أحد ما غفل عنه الناس ودخل عليهم اللبس فيه حتى ظنوا أنه ليس لهذا العلم قوانين عقلية...*" [٤١] . فى مقابل هذا نجده يرى أن:

"*من شأن حكم المحصِّل أن لا ينظر فى تلاقى المعانى وتناظرها إلى جمل الأمور وإلى الإطلاق والعموم، بل ينبغى أن يدقق النظر فى ذلك ويراعى التناسب عن طريق الخصوص والتفاصيل.*"[٤٢] . ذلك "*أنك لا تشفى العلة ولا تنتهى إلى ثلج اليقين، حتى تتجاوز حد العلم بالشىء مجملاً، إلى العلم به مفصلاً، وحتى لا يقنعك إلا النظر فى زواياه، والتغلغل فى مكامنه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه، وانتهى فى البحث عن جوهر العود الذى يُصنع فيه إلى أن يعرف منبته، ومجرى عروق الشجر الذى هو منه* " [٤٣] وهذا لأن "*التوق إلى أن تُقرَّ الأمور قرارها، وتوضع الأشياء مواضعها، والنزاع إلى بيان ما يُشكل، وحل ما ينعقد، والكشف عما يخفى، وتلخيص الصفة حتى يزداد السامع ثقةً بالحجة، واستظهاراً على الشبهة، واستبانة للدليل، وتبيناً للسبيل شىءٌ فى سوس العقل، وفى طباع النفس إذا كانت نفسا* " [٤٤] .

لعل هذه النصوص بالغة الدلالة على موقف عبد القاهر من هذا النمط فى المعرفة، وما يمثله من خطورة فى سبيل المعرفة المحقَّقة. فالمعرفة المؤسسة على الإجمال والنظر الأول قرينة كل من التعميم والإطلاق والاستسلام للظاهر، ومن ثم فهى تعوق المعرفة العلمية أكثرمما تتيحها. ذلك أن ما ينجم عن النظر الإجمالى من تصورات وأحكام يفضى – ضرورة – إلى التعميم والخطأ فى طرح القضايا، ولعله يمكننا أن نقول، مع التوسير فى هذا السياق، إنه ما من شىء يحتاج إلى زمن أطول من مسألة أسىء طرحها [٤٥].

من هنا تنبع خطورة هذا النمط من الممارسة المعرفية، ومن ثم فلا بد – من منظور عبد القاهر – من مجاوزة هذه الكيفية فى الرؤية إلى الكيفية التى يقترحها وهى التى تتمثل فى كل

من عدم الاستسلام للإدراك الأول والخضوع للظاهر، والاهتمام بالتفصيل ومجاوزة الإجمال إلى تمييز التفاصيل وانتقائها، وتجاوز الظاهرة إلى المعرفة بها، ومجانبة كل من الإطلاق والتعميم؛ كيما تكون المعرفة ممكنة وناجعة.

ذلك هو تصور عبد القاهر لما ينبغى أن تكون عليه ممارسته المعرفية وممارسة غيره كذلك، إذ هو شديد التركيز على المخاطَب، كما يتضح من بروز الوظيفة التنبيهية التى يؤكد حضورها شيوع فعل الأمر (اعلم) فى أغلب هذه النصوص.

إن الاستسلام للنظر الأول الذى يشدد عبد القاهر على رفضه هو عينه ما يسميه غاستون باشلار بـ (عائق الاختبار الأول) لعل فى هذا النص لباشلار ما يكشف لنا عن أهمية إدراك عبد القاهر لهذا العائق وخطورته فـ " الاختبار الأول، أو بشكل أدق الملاحظة الأولى، هى دائماً العائق الأول بالنسبة إلى المعرفة العلمية. وبالتالى فإن هذه الملاحظة الأولى تظهر مع صور مغرية، إنها عجيبة، ملموسة طبيعية وسهلة، وليس ثمة مجال لغير وصفها والإعجاب بها. وعندئذ يظن المرء أنه فهمها." [٤٦]

إن المعرفة المبنية على الملاحظة الأولى هى معرفة هشة لا يمكن أن تكون سنداً موثوقاً به؛ إذ تستند إلى شعورية واضحة، كما أنها تتصور أنها يمكنها أن تستقى دروسها مباشرة من معطى واضح، بين، فى حين أن فى عملية المعرفة – ليس ثمة شىء معطى، وكل شىء مبنى[٤٧].

فى ظل هذا يمكننا إدراك ما يقوم به عبد القاهر من مراجعة معرفية للأسس والمنطلقات التى ينبغى أن يعمل فى ظلها الفعل المعرفى، وما لهذه المراجعة التأسيسية من دور فى ضبط حركة هذا الفعل. ولكن، وعلى الرغم مما تنطوى عليه نصوص عبد القاهر السالفة من دلالات إيجابية، فى إطار نقدها للأسس التى تعتمدها نصوص آخرين من أمثال: ابن المعتز، وابن طباطبا، وقدامة، والآمدى، والعسكرى، وغيرهم وأنها تطرح أسساً بديلة أكثر إيجابية –بطبيعة الحال– من الأسس المحركة لنصوص هؤلاء/ فإنه ينبغى التوقف إزاء هذه النصوص، ومراجعة ما تنطوى عليه من تصور للعملية المعرفية من منظور إبستمولوجى معاصر.

إننا إذا ما عدنا إلى نص عبد القاهر الأول –حول المعرفة من طريق الجملة والمعرفة من طريق التفصيل– وجدنا أن ثمة ثلاث صور تهيمن على هذا النص. هذه الصور الثلاث هى على التوالى:

– انتقاء الشىء من بين جملة.
– تمييز الشىء مما قد اختلط به.

- التفاصيل المغمورة التى لا تحضر إلا بعد إعمال للروية.

وكذلك إذا ما عدنا إلى نص (شفاء العلة) وجدنا ثلاث صور أخرى هى:

- التغلغل فى المكامن.

- التتبع حتى المنبع.

- البحث عن جوهر العود وصولاً إلى منبته ومجرى عروق الشجر الذى هو منه.

كما أننا نجد - أيضاً - صورة واحدة فى نصه حول طالب التحقيق هى:

- سفر الخاطر.

فماذا تعنى هذه الصور السبع، وما التصور الذى تعكسه للمعرفة ؟ إن هذه الصور بقدر ما هى شديدة الإيجابية فى دلالتها على تجاوز ما تولده الملاحظة الأولى من أخطاء، فإنها تحيل على مجموعة من المتضمنات التصورية الخطرة.إذ تدور الصور الثلاث الأولى على دلالة مركزية واحدة هى (الاستخلاص) أو تنقية المدرَك مما يشوبه ويختلط به على نحو يغدو فيه الفعل المعرفى وكأنه إظهار لما هو خفى أو جلاء لما هو مضمر؛ مما يضعنا إزاء ثنائية (الظاهر-الباطن)، ويقلص فعل المعرفة إلى محض اكتشاف لهذا الباطن.

قد يمكن القول بأن عبد القاهر، قد أعطى دوراً إيجابياً لمن يقوم بفعل الاكتشاف (المدرِك) من حيث إن المعرفة لا تكون حاضرة حضوراً مباشراً شفافاً، وأن على المدرِك (المكتشف) أن يتجاوز الظاهر وصولاً إلى الباطن. ولكن فى نهاية الأمر، فإن هذا لن يحيلنا إلا على مجاز مكانى يعتمد ثنائية (الخارج - الداخل) التى تحيل عليها الصور الأربع الأخرى. ويكون كل ما أضافه عبد القاهر - فى هذه النصوص- هو أنه حول فعل المعرفة من فعل مباشر إلى فعل غير مباشر. بمعنى آخر، إنه بدلاً من أن تكون المعرفة حاضرة فى المعطى المباشر تكون حاضرة فى معطى آخر غير مباشر، وكأننا إزاء موضوع واحد ينطوى على معطيين: واحد مباشر، والآخر غير مباشر، وتكون المعرفة وليدة هذا الأخير وليس الأول. وتكون كل فعالية التفكير والروية - فى هذه الحالة - هى مجاوزة هذا المعطى الأول (المباشر) إلى المعطى الثانى (غير المباشر).

إن خطورة هاتين الثنائيتين: (الظاهر- الباطن) - (الخارج - الداخل) تنبع من كونهما يفضيان ضمناً إلى الخلط بين كل من الموضوع الواقعى، والموضوع المعرفى، وهو الخلط الذى تنطوى عليه كل من نظرية المعرفة الكلاسيكية، ونظرية المعرفة التجريبية.

لعله من الأفضل أن نورد وجهة نظر ألتوسير حول هذا الخلط؛ نظراً لأهميتها، إذ يرى ألتوسير، - فى إطار نقده لكل من نظرية المعرفة الكلاسيكية، والتجريبية - أن كلاً منهما ينظر إلى المعرفة بوصفها تابعاً لموضوع حقيقى هى معرفة له بشكل لا تعدو فيه عملية المعرفة تجريداً للماهية من الموضوع الواقعى المعطى، وعلى نحو تغدو فيه الماهية قد جردت من الموضوعات الواقعية بالمعنى الواقعى لكلمة استخراج، كما يستخرج الذهب تماماً من منجمه الترابى والرملى الذى هو مستوعب ومتضمن فيه، وكما يوجد الذهب، قبل استخراجه، فى منجمه ذاته ذهباً غير مفصول من شوائبه كذلك توجد ماهية ما هو واقعى ماهية واقعية فى الواقع الذى يحتويها (٤٨).

وفق ذلك يكون الموضوع المدرك عبارة عن جزءين جزء غير جوهرى يخفى الماهية، وجزء جوهرى، الأول يتماثل مع مجاز (الظاهر- الخارج)، والثانى يتماثل مع مجاز (الباطن - الداخل)؛ وتكون الماهية حاضرة فى هذا الجزء الجوهرى، وكأنها المعرفة مسجلة داخل هذا الموضوع الواقعى ذاته. ويكون كل دور التفكير والروية هو عمل هذا التجريد لاستخلاص الماهية، وفرق ما هو جوهرى عما ليس جوهرياً؛ وعليه تكون معرفة التفاصيل هى فصلها عن خارجها وظاهرها اللذين يحولان دون معرفتها، وتكون المعرفة وفق ذلك حاضرة سلفاً فى الموضوع (٤٩) .

لعله يصعب -فى ظل هذا- موافقة عبد القاهر أو غيره، على مثل هذا المنظور للمعرفة، ذلك أن المعرفة هى فعل إنتاج وليست فعل اكتشاف (٥٠).

ولكن إذا كان خطاب عبد القاهر - فى جانب من جوانبه - حول المعرفة على هذا النحو؛ فهل كانت ممارسته مطابقة تماماً لهذا التصور؟

لعله من الأفضل إرجاء جواب هذا السؤال -كيما تكون الصورة اتضحت- إلى الفصل التالى.

### ٢-١-٣ = الظن السابق: العادة والإلف.

يرى عبد القاهر بالإضافة إلى العائقين السابقين المتمثلين فى كل من التقليد والإجمال، أن ثمة عائقاً آخر ينبغى مجاوزته وعدم الخضوع له. يتمثل هذا العائق فى الظن السابق والاستسلام للعادة والإلف. فنجد عبد القاهر يشير - فى أكثر من سياق - إلى خطورة الاستسلام للمعرفة المؤسسة على الظن السابق والعادة. ذلك أن الارتكان لكل منهما يفاقم

تكريس الأخطاء التى تنطوى عليها هذه المعرفة المدعاة. بل إنه فى بعض الحالات يفضى إلى غلق أى إمكان للمعرفة بداية، مثلما هو الحال مع أولئك الذين يرفضون الشعر انطلاقاً من منظور عقائدى ضيق.

إن مثل هذا الموقف، أى موقف الرفض للشعر، ما هو إلا صورة جلية –فى منظور عبد القاهر– لهيمنة الظن السابق والاستسلام له. فلولا الظن السابق لما تم رفض الشعر "..... ***ولكنك أبيت إلا ظناً سبق إليك، وإلا بادى رأى عنّ لك، فأقفلت عليه قلبك، وسددت عما سواه سمعك، فعى الناصح بك، وعسر على الصديق الخليط تنبيهك***" (٥١) .

إن خطورة الظن السابق تنبع من كونه أيديولوجيا صريحة، بكل ما تنطوى عليه كلمة (أيديولوجيا) من معنى سلبى، بعبارة أخرى، إن خطورته تنبع من كونه وعياً زائفاً يسد كل إمكانية أخرى للوعى. إنه لا يفترق عن عائق التقليد من حيث هو – أيضاً – معوق للسؤال وساد للمعرفة.

إن الظن السابق عند عبد القاهر قرين الجهل والخطأ والاختزال؛ ولذا فإنه يرد –بوضوح كاشف–مازق علم البيان إلى ذلك العائق الصلد؛ إذ

" ***لن ترى على ذلك نوعاً من العلم قد لقى من الضيم ما لقيه ومنى من الحيف بما منى به، ودخل على الناس من الغلط فى معناه ما دخل عليهم فيه، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون ردية، وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش...*** " (٥٢)

هكذا يفضى الخضوع والانصياع لكل من المعرفة العامة والعادة والإلف، إلى تعويق المعرفة بالدرجة ذاتها التى يؤدى إليها الظن السابق. فنجد عبد القاهر يحذر من خطورة مثل هذا الاستسلام – فى أكثر من سياق (٥٣) – فيقول فى سياق رفضه لموقف أولئك الذين يختزلون الشعر فى المعنى " ***واعلم أنّا وإن كنا إذا اتبعنا العرف والعادة وما يهجس فى الضمير وما عليه العامة، أرانا ذلك أن الصواب معهم، وأن التعويل ينبغى أن يكون على المعنى، وأنه الذى لا يسوغ القول بخلافه = فإن الأمر بالضد إذا جئنا إلى الحقائق***" . (٥٤).

إن الارتكان لكل من العادة والمعرفة العامة – كما يتضح من هذا النص – يفضى إلى مخادعتنا وتشويه وعينا، ومن ثم إلى تعويق المعرفة. ذلك أن " المعرفة المتداولة لا تستطيع أن

تتطور؛ لأنها راسخة فى القيم الأولية، وعندها دائماً من الأجوبة أكثر مما عندها من الأسئلة " (٥٥). إن خطورة المعرفة العامة – كما سبق القول – تنبع من كونها معطلة ومقصية للسؤال الذى هو شرط الإمكان المطلق للمعرفة العلمية، كما تنبع – أيضاً – من كونها وليدة النفعى بمعناه المباشر. ولعل فى موقف أولئك الذين يساجلهم عبد القاهر فى نصه – من أمثال أبى عمرو الشيبانى– ممن يختزلون القيمة الشعرية فى محض المحتوى الأخلاقى، ما يدعم هذا. إن الرأى العام – كما يقول باشلار – "مخطئ دائماً من الوجهة الحقوقية وذلك؛ لأنه يترجم الحاجات إلى معارف، ويشير إلى الأشياء بجدواها" (٥٦) . كما يتضح فى موقف من يقرنون بين قيمة الشعر ومحتواه الأخلاقى.

يتضح من مجمل ما سبق، أن مشكل مجال كالبلاغة، وما يحول دون تحوله إلى علم يرتد –فى نظر عبد القاهر – إلى نمط بعينه من الممارسة يهيمن عليه كل من: التقليد، والإجمال والتعميم، والظن السابق والمعرفة العامة.

٢-١-٤ = لغة العلم:

كما ينضاف إلى هذه العوائق السالفة – فى منظور عبد القاهر – عائق آخر يتمثل فى الكيفية التى مورست بها اللغة فى الخطاب البلاغى؛ ولذا فإننا نجده يتوقف إزاء هذا الخطاب بالفحص مسجلاً السمات المهيمنة على هذا الخطاب ومتسائلاً عما إذا كانت هذه السمات تتوافق وما ينبغى أن تكون عليه لغة علم من العلوم أم لا، على نحو يربط فيه بين مشكل علم البلاغة والكيفية التى مورست بها لغة خطابه، فيقول:

***" ولم أزل منذُ خدمتُ العلم انظر فيما قاله العلماء فى معنى "الفصاحة" و"البلاغة" و"البيان" و"البراعة"، وفى بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد/ بعض ذلك كالرمز والإيماء، والإشارة فى خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبىء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيستخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها"*** (٥٧) .

إننا إذا ما نظرنا إلى هذا النص – الذى يرد فى سياق انتقاد عبد القاهر للتحديدات التى وضعت لكل من الفصاحة والبلاغة وما يدور فى فلكهما – وجدنا أن عبد القاهر يقسِّم هذه التحديدات قسمين:

- قسم أول هو: كالرمز، والإيماء، والإشارة فى خفاء.
- قسم ثانٍ هو: كالتنبيه على مكان الخبئ ليطلب، والدفين ليبحث عنه فيخرج وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها [٥٨].

وبالنظر إلى هذين القسمين يتضح أن القسم الثانى يبدو وكأنه أكثر إيجابية من القسم الأول، إذ يبدو أن القسم الأول - الذى يرتكز على الرمز والكناية والإشارة - لا ينطوى على أى درجة من درجات التحديد أو الإمساك بالموضوع، بينما يبدو القسم الثانى أكثر إيجابية؛ إذ إنه، وإن لم يمسك تماماً بموضوعه إلا أنه يوجه إليه، أو يضع القواعد التى يمكن أن يبنى عليها. تلك هى الصورة التى تبدو عليها الممارسة البلاغية والنقدية فى هذا النص، ولكن هل بالفعل هذا هو تقييم عبد القاهر للتراث السابق عليه؟

لعله من الأفضل أن نعاين نصاً آخر له يدور - أيضاً - حول لغة الخطاب البلاغى وموقفه منه؛ كيما نستطيع أن نحدد موقف عبد القاهر بدقة من لغة هذا الخطاب وموقفه مما يجب أن تكون عليه لغة علم من العلوم. يقول: ***"واعلم أنك لا ترى فى الدنيا علماً قد جرى الأمر فيه بديئاً وأخيراً على ما جرى عليه فى "علم الفصاحة والبيان"***

***أما البدىء ، فهو أنك لا ترى نوعاً من أنواع العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علموا الناس، وجدتَ العبارة فيه أكثر من الإشارة، والتصريح أغلب من التلويح. والأمر فى "علم الفصاحة" بالضد من هذا. فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه، وجدتَ جله أو كله رمزاً ووحياً، وكناية وتعريضاً، وإيماء إلى الغرض من وجه لا يفطن له إلا من غلغل الفكر وأدق النظر، ومن يرجع من طبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض، ويصل بها إلى الخفى، حتى كأن بسلاً حراماً أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب لها ، وبادية الصفحة لا حجاب دونها، وحتى كأن الإفصاح بها حرام، وذكرها إلا على سبيل الكناية/ غير سائغ "*** [٥٩].

إننا إذا ما أنعمنا النظر فى كل من النصين السابقين، وجدنا أنهما وإن كان بينهما قاسم مشترك يتمثل فى أنهما يدوران حول قضية واحدة هى لغة الخطاب البلاغى، إلا أن الحكم على هذه اللغة مختلف فيما بين النصين. يتضح ذلك من اختلاف مفعولى الفعل وجد؛ إذ نجد أن

المفعول فى النص الأول هو (بعض) فى مقابل أن المفعول فى النص الثانى هو (جل أو كل)، فماذا يعنى هذا الاختلاف بداية؟ هل يعنى اضطراباً فى الحكم لدى عبد القاهر؟ واقع الأمر إننا لو انتبهنا إلى أن النص الأول يظهر فى ص ٣٤ من (الدلائل) فى حين يظهر النص الثانى فى ص ٤٥٥، - أى أن النص الأول يظهر فى أول الكتاب فى حين يظهر الثانى قرب النهاية- لاستطعنا أن ندرك أن النص الثانى أكثر تمثيلاً لموقف عبد القاهر من لغة هذا الخطاب. يدعم ذلك ظاهرة تشيع فى خطاب عبد القاهر وهى التباين الشديد -وهو ما سنقف عليه فى مواضع أخرى - بين النقد والاختلاف الحاد مع مقولات السابقين من جهة، ومحاولة استنطاق مقولاتهم ما يقوله هو؛ مما يثير بعض الإرباك لقارئه. فماذا يعنى هذا المسلك من عبد القاهر؟

لعله يمكن تفسير هذه الكيفية التى يتحرك بها عبد القاهر - ما بين الاصطدام الشديد وإعلان الاختلاف والرفض الكليين، ومحاولة استنطاق مقولات الآخرين مقولاته - بأنه يدرك محافظة قارئيه كما أنه يدرك ما تمتلكه النصوص التى يختلف معها من سلطة داخل واقعه -خاصة فى حالة كالجاحظ مثلاً- يدعم ذلك أن عبد القاهر لا يعزو المقولات التى يوردها إلى أصحابها - فى أغلب الحالات - ولكنه يناقشها بوصفها مقولات متكررة وموجودة فى مختلف كتب البلاغة، مما ينم عن أنه لا يريد أن يدخل فى صدام مباشر قد يؤثر على درجة الاستجابة لمشروعه. إلا أن عمق الاختلاف بينه وبين سابقيه كان يتجاوز هذا الحرص -من جانبه- فى بعض اللحظات. وتصبح بعض نصوصه صارخة بقدر عالٍ من الانفعالية التى يحاول إخفاءها فى نصوص أخرى تتناول ما تتناوله تلك النصوص.

إننا نورد ما سبق لأمرين:

الأول هو: الكشف عن هذه الآلية فى نص عبد القاهر بوصفها آلية دالة على السياق الثقافى الذى يتحرك عبره وعلى الكيفية التى يواجهه بها.

الثانى هو: تأكيد أن هذا النص هو النص الأكثر تمثيلاً لموقفه من الكيفية التى تمارس بها اللغة فى الخطاب البلاغى خاصة، والكيفية التى ينبغى أن تكون عليها لغة العلم عامة.

فيما يتعلق بالشق الأول -لغة الخطاب البلاغى - فإن عبد القاهر يرى أن ثمة مجموعة من السمات المهيمنة على لغة هذا الخطاب ذكر بعضها فى النص الأول، وأضاف إليها فى النص الثانى، تلك السمات هى: الرمز، والكناية، والإشارة، والتعريض، والتلويح، والوحى، والإيماء، والتنقب، والتحجب، على نحو تغدو فيه لغة هذا الخطاب غارقة غرقاً شبه كلى أو كلى -حسب تعبيره- فى الغموض، وكأن الإفصاح والوضوح محرمان على لغة هذا العلم.

تلك هى وضعية لغة هذا الخطاب على مستوى نشأته، وهى وضعية فريدة - من منظور عبد القاهر - إذا ما قورنت بوضعية نشأة خطاب أى علم آخر. فما من علم من العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علموا الناس وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة والتصريح أغلب من التلويح، باستثناء علم البيان والفصاحة، فإنه بالضد تماماً من ذلك. فبدلاً من أن يكون التصريح والعبارة هما المهيمنين نجد على العكس أن التلويح والإشارة والغموض وما عدده من أوصاف أخرى هى المهيمنة، لا على مستوى النشأة فحسب، وهو ما يمكن أن يكون مغتفراً نسبياً، ولكن أيضاً على مستوى الممارسات التالية وحتى لحظته. ذلك أنه إذا كانت تلك هى وضعية لغة هذا الخطاب بدئياً، فإنها وضعيته أيضاً أخيراً، أو على حد عبارته

*" وأما الأخير، فهو أنّا لم نر العقلاء قد رضوا من أنفسهم فى شىء من العلوم أن يحفظوا كلاماً للأولين ويتدارسوه، ويكلم بعضهم بعضاً، من غير أن يعرفوا له معنى، ويقفوا منه على غرض صحيح، ويكون عندهم، إن يسألوا عنه، بيان له وتفسير = إلا "علم الفصاحة" فإنك ترى طبقات من الناس يتداولون فيما بينهم ألفاظاً للقدماء وعبارات، من غير أن يعرفوا لها معنى أصلاً، أو يستطيعوا = إن يُسألوا عنها = أن يذكروا لها تفسيراً يصح.*

*فمن أقرب ذلك، أنك تراهم يقولون إذا هم تكلموا فى مزية كلام على كلام: "إن ذلك يكون بجزالة اللفظ"= وإذا تكلموا فى زيادة نظم على نظم:"إن ذلك يكون لوقوعه على طريقة مخصوصة وعلى وجه دون وجه" ثم لا تجدهم يفسرون الجزالة/ بشىء، ويقولون فى المراد "بالطريقة" و"الوجه" ما يحلى منه السامع بطائل. ويقرأون فى كتب البلغاء ضروب كلام قد وصفوا "اللفظ" فيها بأوصاف يعلم ضرورة أنها لا ترجع إليه من حيث هو لفظ ونطق لسان وصدى حرف، كقولهم: "لفظ متمكن غير قلق ولا ناب به موضعه"، وإنه جيد السبك صحيح الطابع، وأنه ليس فيه فضل عن معناه"= وكقولهم: "إن من حق اللفظ أن يكون طبقاً للمعنى، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه"= وكقول بعض من وصف رجلاً من البلغاء: "كانت ألفاظه قوالب لمعانيه" هذا إذا مدحوه = وقولهم إذا ذموه: "هو لفظ معقد، وإنه*

*بتعقيده قد استهلك المعنى" وأشباه لهذا، ثم لا يخطر ببالهم أنه يجب أن يطلب لما قالوه معنى، وتعلم له فائدة، ويجشم فيه فكر، وأن يعتقد على الجملة أقل ما فى الباب، أنه كلام لا يصح حمله على ظاهره "* (٦٠)

إن كلاً من هذا النص والنص السابق له يطرح سؤالاً ضمنياً مؤداه: إلى أى درجة يمكن أن يكون مشروعاً لخطاب ما يسعى إلى أن يكون علمياً أن تكون لغته مجازية؟

وهو – فى واقع الأمر – سؤال جدير بالاهتمام، لا على مستوى ما يواجهه عبد القاهر فحسب، بل على مستوى أى خطاب علمى راهن يتوسل بالمجاز.

إننا إذا ما استجوبنا كلاً من النصين السابقين وممارسة عبد القاهر ذاتها عن هذا السؤال لاتضح لنا: أن عبد القاهر لا يرفض حضور المجاز فى الخطاب العلمى، ولكنه يرفض تحديداً الغموض فى لغة العلم، خاصة إذا كان هذا الغموض معادلا للهروب. يدعم ذلك توسل عبد القاهر ذاته بالعديد من المجازات والتشبيهات والتمثيلات. فليس ثمة مشكل إذن فى التوسل بالمجاز، ولكن المشكل – من منظور عبد القاهر– هو أن تتحول الغالبية العظمى من لغة العلم إلى مجازات، وألا يكون لهذه المجازات أرصدة مفهومية، مثلما هو الحال فى لغة الخطاب البلاغى؛ مما يفضى إلى الغموض والالتباس، وهو ما يرفضه عبد القاهر رفضاً كلياً إذ إنه يتناقض وهدف العلم الذى يتمثل – عنده – فى الكشف والتجلية والإيضاح. كما أنه يرى أن ثمة خطورة أخرى تتولد عن هيمنة المجاز على لغة العلم، تنبع هذه الخطورة من تداول هذه المجازات دونما وعى بأنها مجازات، على نحو يضع المجازى موقع الحقيقى، وهو ما يرى عبد القاهر أن طبقات من الناس قد فعلوه، مع كلام الأولين فى علم البلاغة، دونما أن يتساءلوا عما تستند إليه هذه المجازات من مفاهيم، وعما إن كان لها أرصدة مفهومية أم لا، ولعله يعنى من ضمن من يعنى القاضى عبد الجبار (٦١).

من خلال هذا يتضح – لنا – أن عبد القاهر يرى أن الكيفية التى مورست بها اللغة فى الخطاب البلاغى تمثل بحد ذاتها عائقاً، ينضاف إلى العوائق الأخرى التى سبق التعرض لها، وأنه من أجل إمكان مجاوزة مأزق هذا العلم ينبغى مراجعة اللغة التى مورس بها هذا العلم. ذلك أن مراجعة لغة العلم لا تنفصل عن مراجعة المفهومات التى يتأسس عليها هذا العلم. فكل من الالتباس والغموض اللذين عليهما لغة الخطاب البلاغى ما هما إلا نتاج صريح لالتباس وغموض فى العلاقة بموضوع العلم ذاته، لذا فإنه ينبغى – من منظور عبد القاهر – مراجعة هذه اللغة والتوقف عند عبارات من قبيل:

- (جزالة اللفظ).

- (لفظ متمكن غير قلق ولا ناب به موضعه، وإنه جيد السبك صحيح الطابع وإنه ليس فيه فضل عن معناه).

- (إن من حق اللفظ أن يكون طبقاً للمعنى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه).

- (ألفاظه قوالب لمعانيه)...إلخ.

ومساءلة كل منها عما تحويه من رصيد مفهومي. فلغة العلم -كما سبق القول- ليست منفصلة عن إدراك العلم لموضوعه وامتلاكه له، وعن مجمل الممارسة العلمية، بل إنها مكون أساس من مكونات هذه الممارسة؛ إذ يربط عبد القاهر على نحو واضح بين نجاعة الممارسة العلمية واللغة التي تمارس بها هذه الممارسة إذ يقول: " *وجملة ما أردت أن أبينه لك: أنه لا بد لكل كلام تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة = وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل* " (٦٢).

ولذا أيضاً يرى عبد القاهر أن الاقتصار على الإشارة دون البيان والعبارة هو شكل من أشكال النقص في المعرفة بالموضوع، فيقول في سياق حديثه عن التشبيه: " *وفي هذا التقرير ما تعلم به الطريق إلى التشبيه من أين تفاوت في كونه غريباً، ولم تفاضل في مجيئه، وبأي سبب وجدتَ عند شيء منه من الهزة ما لم تجده عند غيره علماً يخرجك عن نقيصة التقليد ويرفعك عن طبقة المقتصر على الإشارة، دون البيان والإفصاح بالعبارة* " (٦٣).

إن هذا الاهتمام - من جانب عبد القاهر- بلغة العلم ليس مقصوراً على محض الوضوح ومجانبة الغموض، ولكن يمتد - كما سبق القول - إلى الوعي من قبل العالم بلغته ومراجعتها، يؤكد ذلك نصه في سياق محاورته لمخاطَبه الضمني حول الفرق بين كل من المجاز اللغوي والعقلي إذ: " *من حق المسائل الدقيقة أن تُتأمل فيها العبارات التي تجري بين السائل والمجيب وتحقق فإن ذلك يكشف عن الغرض ويبين جهة الغلط*(٦٤).

كما نجده أيضاً في سياق نعته للاستعارة بمجموعة من الأوصاف المجازية يعلق على خطابه المجازي ذلك قائلاً: " *... وهذه إشارات وتلويحات في بدائعها، وإنما ينجلي الغرض منها ويبين إذا تكلم على التفاصيل، وأفرد كل فن بالتمثيل*(٦٥).

مما ينم عن مراقبة واعية للغة التى تمارس، وأن الاستعارة ليست هى مجموعة الأوصاف المجازية التى عددها، بل هى مفهوم محدد. كذلك فإننا نجده فى سياق تفريقه بين كل من التشبيه البليغ والاستعارة يشدد على ضرورة الفرق بينهما على مستوى المصطلح فيقول:

*" وإذا افترقا هذا الافتراق وجب أن نفرق بينهما فى الاصطلاح والعبارة كما أنا نفصل بين الخبر والصفة فى العبارة لاختلاف الحكم فيهما... فكما لم نرض لاتفاق الغرض فى الخبر والصفة على الجملة واشتراكهما إذا قلت "زيد ظريف" و"جاءنى زيد الظريف" فى التباس زيد فى الظرف واكتسائه له أن نجعلهما فى الوضع الاصطلاحى شيئاً واحداً ولا نفرق بتسميتنا هذا خبراً وذاك صفةً -كذلك ينبغى أن لا يدعونا اتفاق قولنا "جاءنى أسد"و "هززت سيفا صارما" وقولنا "زيد أسد" و"سيف صارم" فى مطلق التشبيه إلى التسوية بينهما وترك الفرق من طريق العبارة بل وجب أن نفرق فنسمى ذاك استعارة وهذا تشبيهاً "* (٦٦).

ذلك أن العلم يعنى التمييز والتحديد، وكذلك ينبغى أن تكون لغته؛ ومن ثم فإن الفارق الاصطلاحى – وكما يتضح من نصه – ينطوى على فارق مفهومى بالقدر ذاته الذى يولد به الفارق المفهومى مصطلحه الخاص .

لعله يكون قد اتضح – لنا من خلال مجمل ما سبق – تصور عبد القاهر للعلم، والكيفية التى ينبغى أن تكون عليها الممارسة العلمية، والشروط التى ينبغى أن تتوفر عليها هذه الممارسة من أجل أن تكون المعرفة ممكنة، وكيف أن غياب هذه الشروط هو المسئول عن مشكل العلم. ولعله يكون قد اتضح أيضاً – وهو ما سيتضح أكثر فى مواضع أخرى – اختلاف الممارسة الأيديولوجية عند عبد القاهر عن غيره، وأن كون الدافع والهدف أيديولوجيين لم يحل دون إمكان تأسيس معرفى مما يدل على أن الكيفية التى تعمل بها الأيديولوجية من نص لآخر ليست واحدة.

إذا كانت هذه الكيفية من الممارسة قد أفضت – من منظور عبد القاهر-إلى أزمة العلم ومشكله؛ فإنها أيضاً قد أدت إلى غياب موضوع العلم واضطرابه، كما أفضت كذلك إلى ظهور الثنائية موضوع الدرس، وهو ما سيتناوله الفصل التالى على نحو مفصل.

## هوامش الفصل الأول

(١) انظر شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص ص ١٩٠-١٩١. ومحمد خلف الله أحمد: من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، ص ص ١٠٧-١٠٩.

(٢) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص ٣٦١.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٣٦٣ -٣٦٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(٧) الجاحظ: البيان والتبيين، جـ ٤، ص ص ٥٥- ٥٦، وانظر أيضاً حول الأمر نفسه ابن جني: الخصائص، جـ ١، ص٢٤٢.

(٨) ابن وهب: البرهان في وجوه البيان، ص ١٤٢.

(٩) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص٣١.

(١٠) ابن سنان: سر الفصاحة، ص ص ٤٠- ٤١.

(١١) عبد القاهر الجرجاني أسرار البلاغة، ص ص ٣٢٤ - ٣٢٥.

(١٢) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ١٥٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ص ١٥٩ - ١٦١.

(١٤) انظر عبد القادر القط: النقد العربي القديم والمنهجية، مجلة فصول - المجلد الأول العدد الثالث، ص٢٠.

(١٥) حول دفاعه عن الشعر والنحو انظر: دلائل الإعجاز، ص ص ١١- ٣٣.

(١٦) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ص ٣٨- ٤١.

(١٧) حول شروط الإمكان النظرى انظر لوى ألتوسير: قراءة رأس المال، جـ ١، ص ص ٨١ - ١٠١.

(١٨) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص ٣١٤.

(١٩) انظر على سبيل المثال عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٦ ، ص ٢٤٩.

حيث استخدم علم البيان، والعلم باللغة بمعنى الكفاءة اللغوية.

(٢٠) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص٢.

(٢١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ص ٤-٥.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٣.

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ص ٣٣ - ٣٤.

(٢٤) على الرغم مما قد يكون في كثرة الاستشهاد بنصوص عبد القاهر من إطالة فإننا نرى أن ذلك أمر

ضروري، ذلك أنه ينبغي التشديد على مثل هذا المنظور وتجلية جوانبه ما أمكن. ولا يأتي ذلك من أهمية هذا لعملنا فحسب، بل من التراجع الشديد الذي نشهده في هذه اللحظة التاريخية، للعقل، مع الهيمنة البالغة للنقل، فضلاً عن غياب المستوى الإبستمولوجي - إلا فيما ندر - في ممارستنا العلمية.

(٢٥) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ، ص ٤٢.

(٢٦) المصدر السابق ، ص ١٠.

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٤٠.

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٤٢.

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ص ٣٢-٣٣.

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٦٤.

(٣١) حول رفض عبد القاهر للكسل العقلي انظر دلائل الإعجاز ص ٢٩٢.

(٣٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ، ص ص ٨٠-٨١.

(٣٣) المصدر السابق ، ص ص ٢٩١ - ٢٩٢.

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢.

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢.

(٣٧) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص ١٤٧.

(٣٨) المصدر السابق ، ص ١٤٧.

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ص ٢٦ -٢٨.

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٢٣٩.

(٤١) المصدر نفسه ، ص ٣٢٥.

(٤٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥٨.

(٤٣) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٢٦٠.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٤٥) لوي ألتوسير: قراءة رأس المال ، جـ ٢ ص ٢١١.

(٤٦) غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ص ١٨.

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٤.

(٤٨) لوي ألتوسير: قراءة رأس المال، جـ ١ ص ٤٨.

(٤٩) استفدنا في هذا الجزء استفادة واضحة من قراءة رأس المال لألتوسير، خصوصاً نقده لكل من نظرية المعرفة التجريبية ونظرية المعرفة الكلاسيكية. انظر قراءة رأس المال - جـ ١ ص ٤٨ وما بعدها.

(٥٠) حول كون المعرفة فعل إنتاج وليست فعل اكتشاف يمكن الرجوع الى ألتوسير: الجدل المادي (في تفاوت الأصول)، ضمن قراءات في المادية الجدلية ص ٤٩ وما بعدها.

(٥١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ١٦.

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٦.

(٥٣) حول رفض عبد القاهر الخضوع لكل من العادة و الإلف والمعرفة العامة انظر على سبيل المثال: دلائل الإعجاز – ص٢٦١ . ٣٦١، ٣٦٦، ٥٢٥.

(٥٤) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٢٥٢.

(٥٥) غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ص١٩٥.

(٥٦) غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ص ١٤، وانظر أيضاً ص ٤٧ وما بعدها.

(٥٧) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٣٤.

(٥٨) لعل في عبارات: (الخبيء ليطلب) و (الدفين ليبحث عنه فيخرج) و (يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه) – ما يؤكد هيمنة ثنائيتي (الظاهر – الباطن) و (الخارج – الداخل)

(٥٩) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٤٥٥.

(٦٠) المصدر السابق، ص ص ٤٥٦ – ٤٥٧.

(٦١) حول اهتمام القاضي عبد الجبار باللفظ انظر القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ١٦ ص ١٩٩ وما بعدها.

(٦٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤١.

(٦٣) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص ١٥٩.

(٦٤) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص ٢٤٧.

(٦٥) المصدر السابق ص ص ٤١ – ٤٢.

(٦٦) المصدر نفسه ص ٣٠٤.

# الفصل الثانى

# موضوع العلم

## مدخـــــل

إذا كنا قد اقتصرنا، فى الفصل السابق على محض التدليل على وعى عبد القاهر بمدى أهمية خضوع الممارسة العلمية لمجموعة من الشروط التى تضبطها، وينبغى توفرها؛ كيما تكون هذه الممارسة ناجعة، وعلى ربط عبد القاهر بين غياب تلك الشروط، والوضعية المأزومة لمجال (البلاغة-الفصاحة-البيان) / فإننا نسعى فى هذا الفصل إلى رصد ما تولد -من منظور عبد القاهر- عن غياب تلك الشروط من نتائج، داخل هذا المجال. كما نسعى - أيضا - إلى رصد كل من: الكيفية التى يعاين بها هذه النتائج، والكيفية التى يقرأ بها الثنائية، موضوع البحث، فى الخطاب البلاغى؛ وكيف أنه يربط بين غياب تلك الشروط وحضور هذه الثنائية. ليس هذا فحسب بل كيف يربط بين غياب تلك الشروط والاضطراب فى صياغة موضوع العلم.

إن عبد القاهر يسعى إلى بناء موضوع العلم، ولذا فإنه -كما سبقت الاشارة- لايكتفى فقط بطرح صياغته هو لهذا الموضوع، بل يرى ضرورة هدم وإزاحة الصياغات المضطربة المغلوطة لهذا الموضوع. إذ لاينفصل كل من هذين الفعلين عن عملية البناء المتوخاة، بل هما - فى منظوره - شرطا إمكان تلك العملية. وهنا يكون من المهم أن تُعاين الكيفية التى يمارس بها عبد القاهر كلاً من هذين الفعلين. ذلك أنه لايكتفى باظهار جوانب الخطل والقصور فى صياغات سابقيه، ومعاصريه لموضوع العلم، ولكنه يقوم - أيضا - بتفكيك الأخطاء التى تنطوى عليها هذه الصياغات - على نحو أقرب إلى تحليل الأخطاء - ليبرز العوامل التى ساعدت على صياغة تلك الأخطاء والتى ساهمت فى تكريسها.

### ١ - موضوع العلم، وكيف صيغ؟

يتمثل الناتج المباشر لغياب هذه الشروط، وهيمنة تلك العوائق - من منظور عبد القاهر- فى إساءة طرح موضوع (البلاغة - الفصاحة - البيان)، وكذلك يمكن أن يقال النقد، إذ أن هذا النمط من الممارسة قد أفضى - كما سبقت الإشارة - إلى اختزال كل من البلاغة، والنقد: إما فى محض الحكم بالجودة أو الرداءة على النصوص، دون أن يتم التأكد من صحة وسلامة المقولات التى تعتمدها تلك الأحكام، وإما فى إصدار التوجيهات والتعليمات عبر صيغتى الأمر والنهى : افعل - لاتفعل لما ينبغى أن يكون الخطاب البليغ.

وإذا كان عبد القاهر كما سبقت الإشارة لم يُحل - فى أغلب الأحيان - على المصادر التى تحوى تلك المقولات فإن هذا لايمثل مشكلاً ما؛ نظراً لشيوع هذه المقولات فى أغلب كتب البلاغة، والنقد، والإعجاز؛ إذ نجدها - بوضوح - فى كتب مثل:

(البيان والتبيين) للجاحظ، و(الشعروالشعراء) لابن قتيبة، و(عيار الشعر) لابن طباطبا، و(نقد الشعر) لقدامة، و(الموازنة) للآمدى، و(الصناعتين) للعسكرى، وفى (رسالة) الرمانى، و(إعجاز القرآن) للباقلانى، و(المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) للقاضى عبد الجبار، و(سر الفصاحة) لابن سنان، وغيرها من الكتب.

وإن كان ثمة اختلاف - بطبيعة الحال - بين صور وجود هذه المقولات فى تلك الأعمال فإنه يمكن القول: إنه لايصل إلى درجة تغيير كيفية عملها على نحو جذرى، ولكن يمكن التسليم مع عبد القاهر - حيث يصرح بذلك فى العديد من المواضع - بأن هذه المقولات، على مستوى أخطائها الجذرية، قد ظلت مصاحبة للخطاب البلاغى فى مراحله المختلفة، وظلت تنطوى على ماتنطوى عليه من إحالات خطرة فى أغلب النصوص التى وجدت فيها.

لعله من الأفضل أن نتوجه - مباشرة - إلى نص عبد القاهر لنقرأ : كيف قرأ إساءة طرح موضوع علمه فى نصوص الآخرين.

١-١

يخبرنا عبد القاهر أنه، منذ خدم العلم، وهو يسائل نصوص العلماء عن معنى ومغزى كل من (الفصاحة - البلاغة - البيان - البراعة)، فيجد - كما سبق الاستشهاد - بعض ذلك - فى سياق - وجله أو كله - فى سياق آخر - كالرمز والإيماء والإشارة فى خفاء وأن. " *المعول على أن ههنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً، وصياغة وتصويراً، ونسجاً وتحبيراً* " [1] دون أن يتم أى شكل من أشكال التحديد لأى من هذه العبارات المجازية، ودون أن يتم تحويل هذه المجازات الثمانية إلى مفهومات محددة داخل المجال الجديد الذى يتم تداولها فيه، بل يجدهم يتعاملون مع هذه العبارات على

"*أن سبيل هذه المعانى فى الكلام الذى هى مجاز فيه، سبيلها فى الأشياء التى هى حقيقة فيها* . [2] على نحو أقرب إلى المطابقة بين المجال الجديد الذى تستعار له هذه العبارات، وبين المجالات الأصلية التى تنتمى إليها، وتعمل فيها تلك العبارات، دونما إدراك للافتراق بين مجال كل من المستعار له، والمستعار منه، ودون إعادة تكييف هذه العبارات لهذا المجال الجديد الذى استعيرت له . فماذا يعنى هذا فى منظور عبد القاهر؟

إن مايعنيه هذا هو إغفال موضوع العلم، واستبدال القياس به؛ ذلك أن فى منظور عبد القاهر :

*"هذه جملة قد يرى فى أول الأمر وبادىء الظن، أنها تكفى وتغنى، حتى إذا نظرنا فيها، وعدنا وبدأنا، وجدنا الأمر على خلاف ماحسبناه، وصادفنا الحال على غير ما توهمناه، وعلمنا أنهم لئن اقصروا اللفظ لقد أطالوا المعنى، وأن لم يُغرقوا فى النزع، لقد أبعدوا على ذاك فى المرمى.*

*وذاك أنه يقال لنا : مازدتم على أن سقتم قياساً، فقلتم : نظم ونظم، وترتيب وترتيب، ونسج ونسج، ثم بنيتم عليه أنه ينبغى أن تظهر المزية فى هذه المعانى ها هنا حسب ظهورها هناك، وأن يعظم الأمر فى ذلك كما عظم ثم"* (٢) .

إن عبد القاهر - كما سبق القول - ليس ضد أى من هذه الاستعارات ولكنه ضد الكيفية التى تعمل بها هذه الاستعارات، ذلك أن أى استعارة تنطوى على عمليتى اختيار وعزل تخضعان بدورهما لطبيعة ومسافة الاختلاف بين كل من مجال المستعار له والمستعار منه. وهو مالا يتوفر فى الكيفية التى تعمل بها هذه الاستعارات فى تلك النصوص. بل كل مايتم هو إسقاط محمول المستعار منه على موضوع المستعار له دونما أى إدراك لما يتطلبه اختلاف موضوع المستعار له من إعادة تكييف للمحمول المسقط كيما يكون ملائماً، محولين المشابهة الجزئية إلى تعميم مخل؛ مما يجعل هذه الاستعارات أقرب إلى طمس خصوصية الفارق بالنسبة للمستعار له وليس إدراكه، مغفلين خصوصية الفارق والوظيفة بين كل من الاستعارة فى مجال الشعر والفن وبين خصوصيتها فى مجال العلم؛ ولذا فإن عبد القاهر يعقب النص السابق -مجارياً إياهم- بقوله : هذا صحيح كما قلتم، ولكن :

*" بقى أن تعلمونا مكان المزيَة فى الكلام وتصفوها لنا و وتذكروها ذكراً كما ينص الشىءُ ويعين، ويكشف عن وجهه ويبين، ولايكفى أن تقولوا: "إنه خصوصية فى كيفية النظم، وطريقة مخصوصة فى نسق الكلم بعضها على بعض"حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها، وتذكروا لها أمثلة، وتقولوا: "مثل كيت وكيت"،*

*كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ماتعلم به وجه دقة الصنعة، أو يعمله بين يديك، حتى ترى عياناً كيف / تذهب تلك الخيوط وتجيء ؟ وماذا يذهب منها طولاً وماذا يذهب منها عرضاً؟ وبم يبدأ أو بم يثنى وبم يثلّث ؟ = وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد، ما تعلم معه مكان الحذق وموضع الأستاذية".* (٤)

إذا فما يرفضه عبد القاهر ليس هو هذه الاستعارات، ولكن اختزال هذه الاستعارات إلى أقيسة. ذلك أن القياس لايتيح معرفة فارق الموضوع الذى يتم التعامل معه، بل على العكس يؤدى إلى طمس حدود هذا الموضوع. من ثم فإن مجرد القول بالخصوصية والنظم، أو غيرهما من العبارات الأخرى لايمكّن أو يتيح معرفة المزية بالكيفية التى يسعى إليها عبد القاهر، والمتمثلة فى: الوصف، والذكر، والنص، والتعيين، والتبيين والكشف على نحو تتعين به الكيفية التى تتشكل بها المزية / ذلك أن محض القول بالخصوصية العامة المبهمة يمكن إطلاقه على أى مجال، وعلى أى موضوع دونما أن تتاح لنا معرفة ذاك المجال أو هذا الموضوع، ودون أن نعى مايفرق مجالا عن مجال أو موضوعاً عن آخر، إذ:

*"لو كان قول القائل لك فى تفسير الفصاحة "إنها خصوصية فى نظم الكلم وضمٌ بعضها إلى بعض على طريقة مخصوصة، أو على وجوه تظهر بها الفائدة" أو ما أشبه ذلك من القول المجمل كافياً فى معرفتها، ومغنياً فى العلم بها، لكفى مثله فى معرفة الصناعات كلها. فكأن يكفى فى معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغزل على وجه مخصوص، وضمٌ لطاقات الإبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتى"* (٥)

*"وإذا كان هذا هكذا، علمت أنه لايكفى فى علم / "الفصاحة" أن تنصب لها قياساً ما وأن تصفها وصفاً مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلاً، بل لاتكون من معرفتها فى شيء، حتى تفصّل القول وتحصّل، وتضع اليد على الخصائص التى تعرض فى نظم الكلم وتعدها واحدة واحدة، وتسميها شيئاً شيئاً، وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذى يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذى فى الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة فى الباب المقطع، وكل آجرّة من الآجرّ الذى فى البناء البديع"* (٦)

إنَّ المعرفةَ المؤسسةَ على القياس – كما يرى عبد القاهر– ليست معرفةً ولكنها عائق أمام المعرفة ينبغى هدمه وتجاوزه. إنها نتاج مباشر أو مفعول مباشر لكل من بادىء الظن والوصف المجمل؛ ومن ثم فإنها لاتتيح إدراك فارق الموضوع.

ذلك هو موقف عبد القاهر من إحدى تحديدات الفصاحة، ولكن يبقى أن تعرف من هو الذى يعارضه عبد القاهر فى نصوصه السالفة، وماهذا النص الذى يتناص معه عبد القاهر بالتضاد على هذا النحو؟

٢-١

فيما يتعلق بالشق الأول من السؤال فيمكن القول : إن عبد القاهر لايعارض شخصاً واحداً، ولكنه يعارض نمطاً من الممارسة حاضراً لدى الكثيرين وإن توقف بالتفصيل تجاه أحد ممثليه.

أما فيما يتعلق بالشق الثانى، ماهذا النص، وأى نص هذا الذى يتناص معه عبد القاهر بالتضاد ؟ فلعله يمكن الجواب: أن هذا النص هو نص القاضى عبد الجبار حول الفصاحة فى (الجزء السادس عشر من المغنى فى أبواب التوحيد والعدل). وهنا ينبغى التنبيه إلى أمرين :

الأول : أن عبد القاهر لم ينص لاعلى (عبد الجبار)،/ ولا على عمله بشكل مباشر، واكتفى بمحض الإشارة اليه بعبارة (أهل النظر) .

أما الثانى فهو : أن عبد القاهر لم يورد –فى نصوصه السالفة، ولافى غيرها– تحديد عبد الجبار، على نحو كامل، ولكنه اجتزأ بعضا من هذا التحديد، وهو القول (بالخصوصية فى كيفية النظم) وإن كان (عبد الجبار) استخدم عبارة (الضم) وليس النظم مع ملاحظة أن كلا من (الضم) و(النظم) ليس مساوياً للآخر، وأنهما مختلفان [٧]. كذلك أخذ عبد القاهر جزءا آخر من تحديد عبد الجبار وهو اختصاص الفصاحة بالألفاظ وهو قول عبد الجبار "***إن المعانى لاتتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ***" [٨].

لكلا هذين الأمرين، ولأهمية نص (عبد الجبار) فى حركة نص كـ (الدلائل)؛ نرى أنه من الأفضل أن نعاين نص عبد الجبار عن الفصاحة، ومنظوره لكل من وضعية (اللفظ) و(المعنى) فى هذا التحديد، على نحو مباشر – على الرغم مما قد يكون فى ذلك من إطالة – كيما نستطيع إدراك كل من وضعية العلم قبل عبد القاهر، ولديه، وكيما يساعدنا ذلك على إدراك الكيفية التى يعمل بها (الدلائل).

يرى عبد الجبار :

*" أن الفصاحة لاتظهر فى أفراد الكلام، وإنما تظهر فى الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة؛ وقد يجوز فى هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التى تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذى له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها أو موقعها، ولابد من هذا الاعتبار فى كل كلمة؛ ثم لابد من اعتبار مثله فى الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض؛ لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة؛ وكذلك لكيفية إعرابها، وحركتها، وموقعها؛ فعلى هذا الوجه الذى ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ماعداها ."* (٩)

ويضيف عبد الجبار إلى ذلك أنه :

*"إذا صحت هذه الجملة فالذى به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذى به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر، الذى تختص الموقع، أو الحركات التى تختص الإعراب؛ فبذلك تقع المباينة، ولابد فى الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك، أو ببعضه، ولايمتنع فى اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت فى معنى، تكون أفصح منها إذا استعملت فى غيره؛ وكذلك فيها، إذا تغيرت حركتها؛ وكذلك القول فى جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلاً فيما ذكرناه، من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى، وقد يظهر بتغير الموضع، وبالتقديم والتأخير ".* (١٠)

كما نجد عبد الجبار يؤكد على أنه، وهو مايرد عليه عبد القاهر :

*" إنما تتبين زيادة الفصاحة ... بالوجوه التى ذكرناها؛ وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة، أنها تتفاضل بمواقع الغزل وكيفية تأليفه* (١١)

إننا إذا مانظرنا فى هذا التحديد وجدنا أنه ينطوى على تحديد بالنفى وآخر بالإيجاب إذ :

١ - لاتظهر الفصاحة فى أفراد الكلام.

٢ - إنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة.

٣ – لابد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة يجوز فى هذه الصفة :

٣ – ١ – أن تكون بالمواضعة = الكلمة = الإبدال الذى به تختص الكلمات

٣ – ٢ – أن تكون بالإعراب = حركات الكلمة التى تختص الإعراب.

٣ – ٣ – أن تكـون بالموقع = موقـع الكلمة = تغير المعنى = تغير الموضع = التقديـم والتأخير.

يرى عبد الجبار أنه لابد من هذا الاعتبار فى كل كلمة، ثم لابد من اعتبار مثله فى الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها . فماذا يعنى هذا ؟

ألا يعنى أننا إزاء اعتبارين :

أول : مرتبط بالكلمة، من حيث هذه الوجوه الثلاثة (الإبدال، الإعراب، الموقع) قبل الضم .

وثان : مرتبط بالكلمة، من حيث هذه الوجوه الثلاثة أيضاً، ولكن بعد الضم.

فماذا يعنى الاعتبار الأول، خاصة أن عبد القاهر لم ير فيه – إن بسبب غموض لغته وعدم تفصيله، وإن للخلاف المذهبى بينهما وإن للاثنين معاً – سوى أنه لايتجاوز الإشارة إلى محض الصحة والخطأ النحويين أو ماليس شائعاً من الكلمات فى مقابل ماهو شائع، إذ يقول :

***"ومن ههنا لم يجز، إذا عُدّ الوجوه التى تظهر بها المزية، أن يُعد فيها الإعرابُ. وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية. فليس أحدهم، بأن إعرابَ الفاعلِ الرفعُ أو المفعولِ النصبُ، والمضافِ إليه الجر، بأعلم من / غيره، ولاذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر..."*** . (١٢)

كذلك أيضاً :

***" لا يجوز لنا أن نعتدَّ فى شأننا هذا بأن يكون المتكلم قد استعمل من اللغتين فى الشىء مايقال " إنه أفصحهما "، أو بأن يكون قد تحفظ مما تخطئ فيه العامة، ولابأن يكون قد استعمل الغريب، / لأن العلم بجميع ذلك لايعدو أن يكون علماً باللغة، وبأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه طريق الحفظ ، دون ما يستعانُ عليه بالنظر، ويوصلُ إليه بإعمال الفكر. ولئن كانت العامة وأشباه***

***العامة لايكادون يعرفون الفصاحة غير ذلك، فإن من ضعف النحيزة إخطارَ مثله فى الفكر، وإجراءه فى الذكر، وأنت تزعم أنك ناظر فى دلائل الإعجاز ". (١٣)***

فهل هذا فعلاً مايعنيه عبد الجبار بهذا الاعتبار ؟

لعله من الأفضل أن نحدد مايعنيه عبد الجبار أولاً بـ (الإبدال) قبل أن نتناول هذا السؤال. إذ ثمة نصٌ آخر، لعبد الجبار، يرد فى سياق رده على أقوال المشككين فى إعجاز القرآن، ممن يرون أن ثمةَ إمكانية للإتيان بمثله من خلال أن تستبدل بكلماته كلمات أخرى تماثلها أو تشابهها صيغياً ودلالياً، يقول فيه :

***" .... فأما مايتعلقون به، من أن الفصيح يمكنه أن يأتى بلفظة مكان كل لفظة من الكلام الفصيح فى الشعر وغيره، فكيف يصح أن تقولوا : إن ذلك متعذر عليه؛ فظاهر السقوط؛ وذلك لأن هذه الطريقة تقارب الحكاية، فكما أن حكاية الكلام لاتدل على المعرفة، فكذلك وضع لفظة بدل أخرى ووزنهما واحد، لايدل على المعرفة، وإن كان من يتمكن فى هذا الباب لابد من أن يكون له قدر من العلم بالألفاظ، التى تتفق معانيها، وتختلف أوزانها، حتى يمكنه أن يأتى بدل واحدة منها مايماثلها ويقاربها؛ لكن هذا القدر من العلم لايكفى فى التصرف المخصوص ... لأنه يحتاج فى ذلك إلى قدر مخصوص من العلم زائد على ذلك، حتى يمكنه أن يورد هذا القدر من الفصاحة " (١٤)***

لعله يمكن الترجيح - من خلال هذا النص - أنَّ مايحيل عليه (الإبدال) عند عبد الجبار يعنى بعضاً مما يحيل عليه مفهوم المحور الاستبدالى فى النظرية اللغوية المعاصرة.

ولكن إذا كان هذا هو مانرجح أنَّ عبد الجبار يعنيه، فلعله يمكن القول: إنه ماليس يعنيه آخرون:

مثل ابن سنان فى سياق تحديد الفصاحة. ذلك أننا إذا مانظرنا فى المحددات الثمانية للفصاحة عند ابن سنان - وهو مالايعدو تجميعاً لما ورد فى سياقات مختلفة من البيان والتبيين، والصناعتين وجدنا أن فى هذه المحددات، فى صورتيها : محددات فصاحة المفردة،

وفصاحة التأليف، ماينتمى إلى مجال الصواب والخطإ بالمعنى اللغوى والنحوى؛ إذ يشترط ابن سنان:

– فى الشرط الخامس من شروط فصاحة المفردة – أن تكون الكلمة جارية على العرف العربى الصحيح غير شاذة (١٥)، كما يشترط -أيضاً- فى التأليف أن يكون جاريا على العرف العربى الصحيح (١٦).

– أو مثل الجاحظ فى سياق تعليقه على تعريف العتابى للبلاغة إذ يقول "***والعتابى حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه: بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته والمصروف عن حقه أن محكوم له بالبلاغة***" (١٧).

– أو مثل العسكرى فى تعليق على التعريف نفسه حيث يقول هو الآخر : "ومن قال : إن البلاغة إنما هى إفهام المعنى فقط، فقد جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب سواء" (١٨).

إن عبد القاهر يرى فى دمج كل من الصواب والخطأ بمعنييهما اللغوى والنحوى، فى حدود موضوع (الفصاحة – البلاغة – البيان) ضرباً من ضروب خلط موضوع العلم بما يغايره ويباينه، وأن هذا لايؤدى إلى فصل موضوع العلم وتمايزه واستقلاله عن غيره من العلوم والمجالات الأخرى؛ وعليه فإنه ينبغى عزل ما لاينتمى إلى الموضوع، لأننا إزاء مجال مختلف أوعلى حد عبارته هو :

" ***لأنا لسنا فى ذكر تقويم اللسان، والتحرز من اللحن وزيغ الإعراب، فنعتدَّ بمثل هذا الصواب. وإنما نحن فى أمورٍ تدرك بالفكر اللطيفة، ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم، فليس دركُ صوابٍ دركاً فيما نحن فيه حتى يشرف موضعُه، ويصعبَ الوصول إليه = وكذلك لايكونُ تركُ خطإٍ تركاً حتى يُحتاجَ فى التحفظِ منه إلى لطف نظرٍ، وفضلِ رويّة، وقوة ذهنٍ وشدةِ تيقظ*** " . (١٩)

بمعنى آخر: إن موضوع (الفصاحة – البلاغة – البيان) ليس هو موضوع النحو أو اللغة، كما أن ممارسة البلاغى أو الناقد ليست هى ممارسة النحوى أو اللغوى. بل إنهما ممارستان متغايرتان؛ ومن ثم فإنه لايجوز أن يستمد معيار (الفصاحة – البلاغة – البيان) من معيار اللغوى أو النحوى، وأن يتحول موضوع الحكم فى (البلاغة) من المزية ومكوناتها إلى محض الحكم بالصواب والخطأ.

بطبيعة الحال، ليس ثمة مايدعو للاختلاف مع عبد القاهر، فى هذا الحرص من جانبه، على استقلال موضوع علمه، وعزل مالاينتمى إلى مجال هذا الموضوع. ولكن ماتصعب الموافقة عليه أنْ يكون مايعنيه عبد الجبار هو ماينتقده عبد القاهر إذ يمكن تفسير مايعنيه عبد الجبار (بـ (الإبدال) الذى تختص به الكلمات) بأنه يعنى النظر فى الإمكانيات التى تحتملها الكلمة مقارنة بغيرها من الكلمات الأخرى فى سياق بعينه من حيث : طاقتها الدلالية من جهة : والعلامة الإعرابية التى يمكن أن تظهر عليها فى مقابل ما لايمكن أن يظهر على غيرها أوالعكس، وكذلك فى الموقع الذى يمكن أن تحتله كلمة فى مقابل أخريات.

١-٢-٢

ولكن ثمة مايعوق هذا التفسير عن الامتداد به إلى نهايته على نحو يمكننا من أن نقول إننا ازاء رؤية للفصاحة مغايرة على نحو جذرىٍّ للرؤى السابقة على عبد الجبار والمعاصرة له، إذ يكدر عبد الجبار ويضيق على هذه الإمكانية وعلى مايمكن أن تحيل عليه مقولة الضم من دلالات مفهومية بحصره، على نحو قصرى، للفصاحة فى الألفاظ، إذ يقول خلال تحديده السابق للفصاحة، وفى سياق رده على مجادله المفترض :

***"إن المعانى وإن كان لابد منها فلاتظهر فيها المزية، وإن كان تظهر فى الكلام لأجلها؛ ولذلك نجد المعبرِّين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبرٌ عنه، فى الفصاحة أدون؛ فهو مما لابد من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره؛ على أنا نعلم : أن المعانى لايقع فيها تزايد فإذن يجب أن يكون الذى يعتبر التزايد عند الألفاظ التى يعبر بها عنها "*** [٢٠].

إن هذا النص، تحديداً، هو مايختلف معه عبد القاهر، ويرى أنه يسلب مقولة الضم فعاليتَّها . ذلك أنه فى حين يؤكد على أنٌ الفصاحة لاتكون فى أفراد الكلام، ولكن بالضم على طريقةٍ مخصوصةٍ، يأتى هذا النص بما يتضمنه من مفهومٍ للمعنى ليسلب كل مايمكن أن ينطوى عليه الضم من فعالية ذلك أنه يمكن أن نكون ازاء معنى واحد فى ضمين مختلفين، وهو مايرفضه عبد القاهر -كما سنرى فيما بعد -كلية. إذ لايكون المعنى، فى هذه الحالة نتاجا للضم كما قد نتصور أو كما يطرح عبد القاهر فى سياق حديثه عن النظم، ولكن نجد انفصالاً

غير مبرر بين المعنى والضم. فضلاً عن ذلك فإننا نجد أيضاً فصلاً واضحاً فى مفهومه لكل من المزية والفصاحة بين المعانى والألفاظ؛ إذ نجد أثر رباعية ابن قتيبة الشهيرة حاضراً على نحو جلى؛ "*إذ قد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع والمعبر عنه فى الفصاحة أدون*" كما قد "*نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق*"، وهو مايحيل مباشرة على رباعية ابن قتيبة (٢١) .

إن مشكل هذا النص -من منظور عبد القاهر- يتمثل فى كل من الإحالة على الخصوصية فى كيفية النظم (الضم) دونما تعيين دقيق لمايعنيه بالخصوصية، وفى سلب ماينطوى عليه القول بـ (الضم)، من خلال إمكان اختلاف الضم مع تطابق المعنى. ذلك أن هذه المقولة الأخيرة تؤدى إلى إهدار كل ماذكره عبد الجبار عن الوجوه الثلاثة، كما أنها تفضى إلى اختزال موضوع الفصاحة فى الألفاظ، ولهذا يقول عبد القاهر، فى أحد نصوصه حول هذا النص "*... فلئن كانوا قد قالوا "الألفاظ" وهم لايريدونها أنفسها وإنما يريدون لطائف معانٍ تفهم منها، لقد كان ينبغى أن يُتبعوا ذلك من قولهم ماينبىء عن غرضهم، وأن يذكروا أنهم عنوا بالألفاظ ضرباً من المعنى، وأن غرضهم مفهوم خاص*" (٢٢)

وعليه فإن هذا التحديد للفصاحة يفضى -حتى وإن لم يقصد عبد الجبار كما قد يلمح إلى ذلك عبد القاهر فى نصه السالف- إلى اختزال موضوع الفصاحة فى الألفاظ؛ ممايؤدى إلى اضطراب فى صياغة موضوع العلم؛ إذ لاتفسر لنا مقولة (اللفظ)، أو (الألفاظ) وكذلك مقولة (الضم على طريقة مخصوصة) - فى ظل المفهوم الذى يحويه نص عبد الجبار للمعنى - لا الكيفية التى تتشكل بها المزية أوالتى تعاين بها.

١-٢-٣

إذا كان هذا هو تحديد عبد الجبار للفصاحة، فإن التحديدات الأخرى ليست أفضل حالاً، إذ يرصد عبد القاهر التحديد الذى أورده الجاحظ فى (البيان والتبيين)، ذلك -الذى اعتمده العديد من لاحقيه (٢٣) فيما بعد بشكل واضح، وعلى رأسهم ابن سنان = فيجد أنه -أيضاً- يعتمد مقولة (اللفظ)، وإن كان يستخدمها استخداماً مختلفاً ويعنى بها جانباً آخر، إذ يرى الجاحظ :

"*أن الكلام الفصيح المشاد به هو ماخلا من التنافر وكان سهلاً*

*ليناً خفيفاً على اللسان" [٢٤]. وأن الكلام على طبقات: فمنه المتناهى فى الثقل المفرط فيه مما تتبرأ بعض ألفاظه من بعض مثل:*

*وقبر حرب بمكان قفر ** وليس قرب قبر حرب قبر*

*أو مثل الشطر الثانى من بيت ابن يسير :*

*لم يضرها والحمد لله شىء ** وانثنت نحو عزف نفس ذهول*

*ومنه ماهو أخف منه كقول أبى تمام :*

*كريم متى أمدحه أمدحه والورى ** معى ومهما لمته لمته وحدى.* [٢٥]

بطبيعة الحال تمكن الإشارة إلى أن الجاحظ لم يقصر الفصاحة والبيان على عدم التنافر، ومحض التلاؤم اللفظى، وأنه أشار – فى سياق إيراده لتحديدات كل من: الفارسى، واليونانى، والرومى، والهندى – إلى عناصر أخرى: كمعرفة الفصل من الوصل، وتصحيح الأقسام، واختيار الكلام، ووضوح الدلالة [٢٦]، إلا أن عبد القاهر يرى أن فى تشديد الجاحظ على التلاؤم اللفظى– وهو مايمكن أن نجد مايدعمه بوضوح فيما أفرده الجاحظ فى مواضع متعددة للحديث عن لثغة واصل وتجنبه للراء، وكذلك عن الحبسة والعقلة والفأفأ والتمتام، وجهارة الصوت وكل مايقع فى حيز مايسميه الجاحظ بتمام آلة البيان [٢٧] / مايمثل طرحاً خاطئاً لموضوع العلم؛ إذ يشى، هذا التحديد للفصاحة، أن التلاؤم اللفظى هو العنصر الأساسى فى الفصاحة، وإذا نحن :

*" قصرنا صفة "الفصاحة " على كون اللفظ كذلك وجعلناه المراد بها، لزمنا أن نخرج "الفصاحة"، من حيز "البلاغة"، ومن أن تكون نظيرة لها . وإذا فعلنا ذلك لم نخل من أحد أمرين : إما أن نجعله العمدة فى المفاضلة بين العبارتين ولانُعرِّج على غيره، وإما أن نجعله أحد مانفاضل به، ووجهاً من الوجوه التى تقتضى تقديم كلام على كلام.*

*فإن أخذنا بالأول، لزمنا أن نقصر الفضيلة عليه حتى لايكون الإعجاز إلا به وفيه، وفى ذلك ما لايخفى من الشناعة، لأنه يؤدى إلى أن لايكون للمعانى التى ذكروها فى حدود البلاغة : من وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وتصحيح الأقسام، وحسن الترتيب والنظام، والإبداع فى طريقة/ التشبيه والتمثيل، والإجمال ثم التفصيل، ووضع الفصل والوصل موضعهما، وتوفية الحذف والتأكيد والتقديم والتأخير شروطهما = مدخلٌ*

*فيما له كان القرآن معجزا، حتى يُدَّعى أنه لم يكن معجزاً، من حيث هو بليغ، ولا من حيث هو قول فصل، وكلام شريف النظم بديع التأليف، وذلك أنه لاتعلق لشيءٍ من هذه المعانى بتلاؤم الحروف. = وإن أخذنا بالثانى . وهو أن يكون تلاؤم الحروف وجهاً من وجوه الفضيلة، وداخلاً فى عداد ما يفاضل به بين كلام وكلام على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضررٌ علينا، لأنه ليس بأكثر من أن نعمد إلى " الفصاحة " فنخرجها من حيز "البلاغة والبيان"، وأن تكون نظيرة لهما، وفى عداد ماهو شبههما من البراعة والجزالة وأشباهِ ذلك، مما ينبىء عن شرف النظم / وعن المزايا ... أو نجعلها اسماً مشتركاً يقع تارة لما تقع له تلك، وأخرى لما يرجع إلى سلامة اللفظ مما يثقل على اللسان. وليس واحد من الآخرين بقادحٍ فيما نحن بصدده"* (٢٨)

إنّ مايفضى إليه مثل هذا التحديد للفصاحة – من منظور عبد القاهر – هو أن يتم الفصل بين موضوع كل من (الفصاحة) و(البلاغة) وألايكون كلاهما نظيراً ومساوياً للآخر. أو بمعنى آخر ألا يكونا مختصين بموضوع واحد، وأن ينفرد كل منهما بموضوع. وفى هذه الحالة، فإن تشديد الجاحظ على التلاؤم اللفظى على هذا النحو، قد يفضى إلى تصور أنه العمدة والمعيار فى المفاضلة بين عبارة وأخرى؛ مما يؤدى إلى إهدار مجمل المكونات الأخرى التى ورد ذكرها فى حدود البلاغة، من : حسن ترتيب ونظام وإبداع فى طريقة التشبيه والتمثيل، وفصل ووصل، وحذف، وتقديم وتأخير ... الخ، وفى هذا مايفضى ضمناً إلى تصور أنّ اعجاز القرآن متولدٌ عن التلاؤم اللفظى فحسب. وفى هذا – بطبيعة الحال – مافيه من خطورة عقائدية. ذلك أن النص القرآنى يحوى كلماتٍ من قبيل : أنلزمكموها، واثّاقلتم، تصطدم وهذا المعيار، مما يترتب عليه نفى الإعجاز. من ثم فإن هذا التحديد للفصاحة – دونما توكيد على أن ما يمثله التلاؤم اللفظى لايعدو كونه مكوناً فقط من مكونات معيار الحكم بالمزية، وليس هو المعيار– مرفوض من قبل عبد القاهر.

أما إذا ماتم التنبه إلى أن الموضوع ليس مقصوراً على التلاؤم اللفظى وأنه لايستغرق موضوع (الفصاحة – البلاغة – البيان) فليس ثمة مشكل، إذ نكون إزاء خيارين :

الأول : أن نخصص (الفصاحة) ونفردها وألا نجعلها مساوية لكل من (البلاغة والبيان)–كما قد يفضى إليه التشديد على التلاؤم اللفظى– ونجعلها مقصورة فقط على هذا الجانب الصوتى، مع التأكيد والتشديد والوعى بأن هذا الجانب ليس سوى مكون مفرد من

مكونات الحكم بالمزية، وأنه لايستغرق موضوع المزية، ولكن مع ملاحظة أن (موضوع الخطاب البليغ)، فى هذه الحالة، سينقسم إلى موضوعين. وإذا كان ليس ثمة مايدعو إلى ذلك، فإن عبد القاهر - فى ظل هذا التشديد على التلاؤم اللفظى [٢٩] والإحالات المتبادلة بين كل من مصطلح (الفصاحة) و(البلاغة) وخشيته من أن يمتد (ماقصد) الأول (الفصاحة) ليغطى (ماقصد) الثانى (البلاغة) على نحو يختزل موضوع المزية فى التلاؤم اللفظى -لايرى بأساً فى هذا الانقسام- ولكن بشرط أن يعتد المعاين للمزية بكلا الموضوعين.

وأما الثانى: - وهو مايبدو أن عبد القاهر يفضله، من أجل توحيد موضوع العلم - فهو أنْ نوسع دائرة مصطلح (الفصاحة) لتتضمن وتستوعب بالإضافة إلى الجانب الصوتى الخاص بالتلاؤم اللفظى، مايختص الإمكانيات الأخرى من فصل ووصل، وتقديم وتأخير ... وكل مايحيل عليه مصطلحا (البلاغة والبيان) أو مصطلحا (النظم ومقتضيات النظم).

يتضح لنا - من خلال هذا- أنَّ عبد القاهر يرى ضرورة أن يكون موضوع العلم قابضاً على خواص الظاهرة موضع البحث، وأن يواكب هذا تحديد مصطلحى ومفهومى دقيق. و لهذا فإن عبد القاهر يرفض أن يكون موضوع علمه هو عدم التنافر ذلك أن تحديد الموضوع على هذا النحو هو من قبيل التحديد بالسلب وليس بالإيجاب، مما لايتيح تعيين المزية وإدراك كيفية تشكلها؛ إذ يستوى فى ذلك الخطاب البليغ وغيره من أنواع الخطاب الأخرى، أو على حد عبارته :

*"ليس اللفظ السليم من ذلك / بمعوز ولا بعزيز الوجود، ولا بالشىء لايستطيعه إلا الشاعر المفلق والخطيب البليغ"* [٣٠]

باختصار إن مثل هذا التحديد لايفرق الخطاب البليغ عما ليس بليغاً. وعليه - ومن خلال مجمل ماسبق - يمكن القول إن عبد القاهر يرى- فى توجهه نحو صياغة موضوع علمه- أن كلا من الإحالة على الخصوصية العامة المبهمة، والضم أو النسج، أو الصياغة أوالنظم، أو التأليف أو غيرها = دونما تحديد مفهومى دقيق يتلائم وطبيعة كل من الظاهرة والمجال المتوجه إليه، وعدم عزل مالاينتمى إلى موضوع العلم، وتصدير (اللفظ) على هذا النحو، كما نجد عند كل من الجاحظ وعبد الجبار وغيرهما = هو من قبيل الطرح الخاطىء وعدم السيطرة والامتلاك لحدود هذا العلم وصياغة موضوعه. إذ لا نصبح إزاء مجموعة من المفاهيم المحددة والمنضبطة؛ ومن ثم المفسرة، ولكن إزاء مجموعة من الصور فحسب. وهو مايرتد بدوره -من منظوره- إلى هيمنة نمط الممارسة الذى عايناه فى الفصل السابق.

-٢

إن تحديد الفصاحة على هذا النحو، كما هو لدى عبد الجبار، بوصفها صفة مختصة بـ (اللفظ) أو (الألفاظ) يفضى إلى استدعاء مؤداه عزل (المعنى) عن موضوع الفصاحة والمزية. فعبد الجبار وإن كان - بطبيعة الحال - لم يقل إننا إزاء ألفاظ خالية من المعنى، أو ازاء أصوات غير دالة، واشترط وجود المعانى - إذ لايستطيع غير ذلك - فإنه قد قيد اشتراطه هذا بأن المزية لاتظهر فيها وأنها تظهر بغيرها الذى هو (اللفظ) أو (الألفاظ). فماذا يعنى هذا ؟، هل يعنى أن عبد الجبار يتوجه نحو الجانب المتعين من الرسالة والمتمثل فى (اللفظ) كما أشار الجاحظ - فى احدى رسائله- بأن " *اللفظ للمعنى بدن* " [٣١] ومن ثم فإنه ينبغى أن يكون هو الموضوع بوصفه المعطى المادى المتعين ؟

واقع الأمر، إننا حتى لوسلمنا بذلك، فإنّ هذا لايحل مايثيره هذا النص من مشكلات؛ ذلك أن المفهوم الذى يطرحه عبد الجبار للمعنى - داخل هذا النص - مفهوم جد قاصر لايفترق فيه المعنى عن مفهوم الفائدة أوالفكرة - بمعناها التجريدى - التى يمكن أن تتغير العبارات التى تؤديها دونما أن يطرأ عليها هى أى تغير. إن مثل هذا المفهوم لايتنبه إلى خصوصية المعنى فى الخطاب البليغ، عنه فى أنواع الخطاب الأخرى، مما لايتيح ادراك خصوصية هذا االخطاب. كما أنه يسلب كل ما قد تنطوى عليه الوجوه الثلاثة من إحالات إيجابية .

لهذا فإننا نرى أن مساءلة عبد القاهر لكل من هذا النص أو مايقاربه من نصوص تطرح مفاهيم أخرى للفصاحة عما تستند إليه من رصيد مفهومى وماتمتلكه من كفاءة تفسيرية مساءلة مشروعة ومبررة إلى حد كبير. وينبغى -فى هذا السياق- ألا نبسط الأمر فى أن تلك المساءلة مردودة فقط إلى الصراع المذهبى بينه وبين عبد الجبار، كما ينبغى أيضاً ألا نقصر هذه المساءلة على عبد الجبار وحده ذلك أن عبد القاهر لايصرح - فى الأغلب - بأسماء من يعارضهم. نعم : لقد أشرنا إلى أنه يصعب اختزال الوجوه الثلاثة التى ذكرها عبد الجبار فى محض الصحة النحوية واللغوية، وأن فى هذا قدراً من المغالاة أوعدم التنبه، من قبل عبد القاهر . ولكن يظل فى قصر عبد الجبار للفصاحة على (الألفاظ)، وفى التصور الذى يحويه نصه للمعنى = مايفضى إلى العديد من المشكلات ومايمثل صياغة مضطربة لموضوع العلم، وقضاياه. ولهذا فإن عبد القاهر يكاد يقصر (دلائل الاعجاز) على دحض هذا الطرح ومناهضته لا من خلال طرح تصوره هو فقط لموضوع العلم المتمثل فى مقولة (النظم) بوصفه

*"توخى معانى النحو فى معانى الكلم"* . [٣٢] ، ولكن – أيضاً – من خلال اختبار الكفاءة التفسيرية لهذا الطرح ومايفضى إليه التسليم به من إلزامات خطرة على كل من المستوى المعرفى والعقائدى، رابطاً -في أكثر من سياق – بين خطل هذا الطرح ونمط الممارسة المعرفية الذى أنتجه. وهو لايكتفى بهذا الربط بل يتجاوزه إلى محاولة تحديد الكيفية التى أفضت إلى شيوع هذه المقولة: مقولة (اللفظ)، على هذا النحو، فيرصد ستة أسباب يعدها وسيطا مباشرا بين هذا النمط من الممارسة وتكريس مقولة اللفظ وشيوعها. هذه الأسباب الستة هى:

١ – قياسُ فصاحة الكلام على فصاحة المفردة .

٢ – النظر إلى الرسالة من منظور الاستقبال دون الارسال.

٣ – تعريف الاستعارة واقترانه باللفظ.

٤ – قياس الخطاب البليغ والشعرى خاصة على الصنائع.

٥ – المطابقه بين كل من معنى التفسير ومعنى المفسَّر.

٦ – العبارات العائقة.

٢-١

يرى عبد القاهر –بداية– أنه ينبغى للعاقل :

> *"أن يعلم أنه ليس لنا = إذا نحن تكلمنا فى البلاغة والفصاحة = مع معانى الكلمه المفردة شغل، ولاهى منا بسبيل، وإنما نعمد إلى الأحكام التى تحدث بالتأليف والتركيب"*[٣٣] *ذلك: " لأن كلامنا نحن فى فصاحة تحدث من بعد التأليف، دون الفصاحة التى توصف بها اللفظة مفردة، ومن غير أن يعتبر حالها مع غيرها "* [٣٤].

إن مايعنيه هنا هو ضرورة عزل اللفظة المفردة عن موضوع العلم، ذلك أن موضوع العلم هو (التأليف) أو (الترتيب) أو (التركيب) أو (البناء) أو(النسق)، على مايرادف عبد القاهر بينها فى استخدامه؛ ومن ثم فإن اللفظة المفردة، حيث هى على مستوى اللغة، خارج موضوع العلم. ولاتكون داخله إلا إذا انعدمت عنها هوية الإفراد تلك وأصبحت مكوناً من مكونات تأليف ينظر إليها من خلال هذا التأليف لا من خلال مقومات أخرى سابقة ومستقلة على / عن هذا التأليف

. ومن ثم فإن المجال الذى تنتمى إليه المفردة مغاير للمجال الذى ينتمى إليه التأليف : الأولى تنتمى إلى مجال اللغة، والثانى ينتمى إلى مجال الخطاب البليغ.

وعليه فإن كلاً من المحددات والمعيار الذى يخضع له كلاهما مغاير للآخر. فالكلمة خارج التأليف محايدة حياداً تاماً فى حين أنها داخل التأليف تشغل وضعاً فضائياً متحيزاً، وتخضع لطبيعة العلاقات المتولدة عن هذا الوضع . ومن ثم فإن قيمتها تكون نتاج هذا الوضع ومتولدة عنه، وليست نتاج خصائص ذاتية تنطوى عليها الكلمة خارج أى تحيز. وعليه، فلا إمكانية - من منظور عبد القاهر- لأن يكون ثمة وجه للتفاضل بين كلمة وأخرى خارج التأليف - أى على مستوى اللغة- إلا فيما يرتدإلى عوامل تداولية . كأن تكون كلمة مألوفة مستعملة فى مقابل أخرى غريبة وحشية أو أن تكون كلمة أسهل من أخرى من حيث الأداء الصوتى [٣٥] . أما فيما عدا هذين الجانبين فليس ثمة إمكان لأن يكون للكلمة المفردة خصائص ما تستوجب تميزها. مما يعنى أن ليس ثمة تراتبية معجمية تحكم معيار البلاغى أو الناقد. قد يكون ثمة مايبرر وجود هذه التراتبية عند المؤسسة اللغوية أو من يمثلها من لغويين، كما هى لدى ثعلب مثلاً؛ ولكن لاينبغى أن تنقل مثل هذه التراتبية - من منظور عبد القاهر - إلى مجال عمل البلاغى . كما نجد عند بلاغى كابن سنان، فيما وضعه من شروط للفصاحة؛ إذ حدد شروطاً ثمانية لفصاحة المفردة هى :

***١- أن يكون تأليف تلك اللفظة متباعد المخارج*** [٣٦].

***٢- أن تجد لتأليف اللفظة فى السمع حسناً ومزية على غيرها وإن تساوتا فى التأليف من الحروف المتباعدة*** [٣٧].

***٣- أن تكون الكلمة -كما قال أبو عثمان الجاحظ- غير متوعرة وحشية*** [٣٨].

***٤- أن تكون الكلمة غير ساقطة عامية كما قال أبو عثمان أيضاً*** [٣٩].

***٥- أن تكون الكلمة جارية على العرف العربى الصحيح غير شاذة*** [٤٠] .

***٦- أن تكون الكلمة قد عبر بها عن أمر آخر يكره ذكره، فإذا وردت، وهى غير مقصود بها ذلك المعنى، قبحت وإن كملت فيها الصفات التى بيناها .*** [٤١] .

٧- أن تكون الكلمة معتدلة غير كثيرة الحروف [٤٢].

٨- أن تكون الكلمة مصغرة فى موضع عبر بها فيه عن شىء لطيف أو خفى أو قليل أو مايجرى مجرى ذلك [٤٣].

ثم قاس فصاحة التأليف على أربعة منها، كرر فيها الأول والثانى، والخامس والسادس وهى:

١- اجتناب تكرار الحروف المتقاربة فى تأليف الكلام [٤٤].

٢- أن تجد اللفظة فى السمع حسناً ومزية على غيرها لامن أجل تباعد الحروف فقط بل لأمر يقع فى التأليف ويعرض فى المزاج، فإن هذا إنما يكون فى التأليف إذا ترادفت الكلمات المختارة فيوجد الحسن فيه أكثر، وتزيد طلاوته على مالايجمع من تلك الكلمات إلا القليل، وهذا لعمرى إنما يرجع إلى اللفظة بانفرادها، وليس للتأليف فيه إلا ما أثاره الترادف [٤٥].

٣- أن تكون الكلمة جارية على العرف العربى الصحيح وللتأليف بهذا القسم علقة وكيدة، لأن إعراب اللفظة تبع لتأليفها من الكلام وعلى حكم الموقع الذى وردت فيه [٤٦] .

٤ - أن تكون الكلمة قد عبر بها عن أمر آخر يكره ذكره - فللتأليف فيه تعلق بحسب إضافة الكلمة إلى غيرها، فإن القبح يختلف بحسب ذلك [٤٧].

إننا إذا ما نظرنا إلى معيار ابن سنان للفصاحة لوجدنا أن مكونات هذا المعيار ترتد إلى محددات ثلاثة هى :

- محدد أدائى / إيقاعى يتمثل فى تباعد المخارج.
- محدد لغوى نحوى يتمثل فى الصحة والخطأ بمعناها اللغوى والنحوى .
- محدد أخلاقى صفوائى يتمثل فى عدم عامية الكلمة أو أن يكون عبر بها عما يكره ذكره. وهو مايرى عبد القاهر أنه طرح خاطىء ومشوه لموضوع العلم؛ لما ينطوى عليه ويفضى إليه من تصور بالقيمة (للفظ) فى ذاته. وفى واقع الأمر فإن عبد القاهر لايغالى فى ذلك بل إن أغلب كتب سابقيه تحوى مثل هذه المحددات وماتفضى إليه من تصورات.[٤٨]

إن مايترتب على الإقرار بقيمة للفظة فى ذاتها هو ما وجدناه لدى ابن سنان من قياس

فصاحة التأليف على فصاحة المفردة، وتحكيم معيار قاصر في معاينة فصاحة التأليف؛ ولهذا فإن عبد القاهر يرى أن هذا القياس قد أفضى إلى تكريس مقولة (اللفظ) ذلك أنه ليس من ابتداع ابن سنان بل هو حاضر منذ (البيان والتبيين) للجاحظ. ولهذا، ولتمكن هذا القياس وسريانه، فإن عبد القاهر يحاول الكشف عنه فيقول:

*"ولقد بلغ من قلة نظرهم / أن قوماً منهم لما رأو الكتب المصنفة في اللغة قد شاع فيها أن توصف الألفاظ المفردة بالفصاحة. ورأوا أبا العباس ثعلباً قد سمى كتابه "الفصيح"، مع أنه لم يذكر فيه إلا اللغة والألفاظ المفردة، وكان محالاً إذا قيل: إن "الشَّمَع" بفتح الميم، أفصح من " الشَّمْع" بإسكانه، أن يكون ذلك من أجل المعنى، إذ ليس تفيد الفتحة في الميم شيئاً في الذي سُمِّي به = سبق إلى قلوبهم أن حكم الوصف بالفصاحة أينما كان وفي أيِّ شيء كان، أن لايكون له مرجع إلى المعنى البتة، وأن يكون وصفاً للفظ في نفسه، ومن حيث هولفظٌ ونطقٌ لسان = ولم يعلموا أن المعنى في وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة، أنها في اللغة أثبت، وفي إستعمال الفصحاء أكثر، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التي وضعوها، وأن الذي هو معنى "الفصاحة" في أصل اللغة، هو الإبانة على المعنى، بدلالة قولهم: "فصيح" أو "أعجم"، وقولهم: "أفصح الأعجمي" و"فصح اللحان"، "أفصح الرجل بكذا"، إذا صرح به = وأنه لوكان وصفهم الكلمات المفردة بالفصاحة من أجل وصف هو لها من حيث هي ألفاظ ونطق لسان، لوجب إذا وجدت كلمة يقال إنها كلمة فصيحة على صفة في اللفظ، أن لاتوجدكلمة على تلك الصفة، إلا وجب لها أن تكون فصيحة، وحتى يجب إذا كانت "فَقِهْتُ الحديثَ" بالكسر أفصح منه بالفتح، أن يكون سبيل كلِّ فعل مثله في الزنة أن يكون الكسر فيه أفصح من الفتح "* (٤٩).

فتحديد الفصاحة بوصفها صفة للفظ متولد في - جانب من جوانبه - عن قياس فصاحة الخطاب البليغ على فصاحة المفردة، أو عن تحكيم محددات فصاحة المفردة كما هي لدى اللغويين في فصاحة التأليف؛ مما يعني خلط موضوع العلم بما لاينتمي إليه. فالكلمات المفردة

لاتنتمى إلى مجال (الفصاحة - البلاغة - البيان)، ولكن تنتمى إلى مجال آخر هو مجال (اللغة). وإذا كان الخطاب البليغ أولاً وأخيراً ظاهرة لغوية، فإن هذا لايعنى عدم الافتراق بين مجال عمل اللغوى ومجال عمل البلاغى، كما لايعد مبرراً لاستخدام معيار الأول بوصفه معياراً ملائماً للثانى، فضلاً عن أن مايقدمه لغوى مثل ثعلب لايعدو كونه جمعاً وتسجيلاً. إن هذا الخلط فى تحديد موضوع العلم هو وليد عدم قدرة على إدراك نوعية المجال الذى يتم التعامل معه، واختلافه وتمايزه عن غيره من المجالات الأخرى؛ ولهذا، فإن عبد القاهر يرى ضرورة إقامة هذا الفرق، وصياغة موضوع العلم على نحو مستقل فيقول :

*"واعلم أنك كلما نظرت وجدتَ سبب الفساد واحداً، وهو ظنهم الذى ظنوه فى "اللفظ"، وجعلهم الأوصاف التى تجرى عليه كلها أوصافاً له فى نفسه، ومن حيث هو لفظ، وتركهم أن يميزوا بين ما كان وصفا له فى نفسه، وبين ماكانوا قد كسبوه إيَّاه من أجل أمرٍ عرض فى معناه. ولما كان هذا دأبهم، ثم رأوا الناس وأظهرُ شىء عندهم فى معنى الفصاحة تقويم الإعراب، والتحفظ من اللحن، لم يشكُّوا أنه ينبغى أن يعتدّ به فى جملة المزايا التى يُفاضل بها بين كلام وكلام فى الفصاحة، وذهب عنهم أن ليس هو من الفصاحة التى يعنينا أمرها فى شىء، وأن كلامنا فى فصاحة تدرك بالفهم، وأنا نعتبر فى شأننا هذا فضيلة تجب لأحد الكلامين على الآخر من بعد أن يكونا قد برئا من اللحن، وسلما فى ألفاظهما / من الخطأ."* (٥٠).

فالصحة لاتمثل فارقا للموضوع، ومن ثم فلا يمكن -من منظور- عبد القاهر اعتمادها مكوناً من مكونات الحكم. إنها تنتمى إلى مرحلة ماقبل الخطاب البليغ أى إلى مرحلة هل هذا الخطاب خطاب أم لا؟

وعليه فإن عبد القاهر يرى أن قصر الفصاحة على (اللفظ) هو نتاج للخلط فى موضوع العلم الذى تولد بدوره عن الخلط بين مجال (الخطاب البليغ) ومجال كل من (اللغة) (والنحو). مما نتج عنه قياس فصاحة التأليف على فصاحة المفردة، فأفضى إلى تكريس مقولة (اللفظ)؛ ولهذا فإن عبد القاهر يلح إلحاحاً شديداً على طرح كل مايكشف قصور هذه المقولة وانعدام طاقتها التفسيرية، فيرى أنه لوكانت



*"المزية التى من أجلها يستحق اللفظ الوصف بأنه فصيح، تكون*

*فيه دون معناه، لكان ينبغى إذا قلنا فى اللفظة: إنها فصيحة، أن تكون تلك الفصاحة واجبة لها بكل حال"* (٥١) فى حين أنه : *"معلوم أن الأمر بخلاف ذلك، فإنا نرى / اللفظة تكون فى غاية الفصاحة فى موضع، ونراها بعينها فيما لايحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولاكثير. وإنما كان كذلك، لأن المزية التى من أجلها نصف اللفظ فى شأننا هذا بأنه فصيح، مزية تحدث من بعد أن يدخلها النظم. وهذا شىء إن أنت طلبته فيها وقد جئت بها أفرادا لم ترم فيها نظما، ولم تحدث لها تأليفاً طلبت محالا"* . (٥٢)

فالمزية التى يوصف بها اللفظ ليست وليدة خصائص ذاتية لهذا اللفظ وإلا لكان ينبغى ألا يختلف الحكم على هذا اللفظ من سياق إلى سياق، و من نظم إلى نظم، ولكانت المزية ملازمة للفظة حيث كانت؛ من ثم فالمزية ليست مباطنة لألفاظ دون أخرى كما أنها ليست حاضرة على مستوى اللغة، بل هى لاتعاين إلا داخل الخطاب؛ ذلك أنها تحدث فى اللفظ من بعد ألا تكون، ولاتظهر فى الكلم إلا من بعد أن يدخلها النظم. فالنظم إذاً، وليس اللفظ هو فاعل المزية وهو موضوعها؛ ولهذا فالفصاحة لاتوجب مقطوعة مرفوعة من الكلام الذى هى فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلقاً معناها بمعنى مايليها (٥٣). ذلك *" أن الألفاظ لاتتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة ولامن حيث هى كلمة مفردة، وأن الفضيلة وخلافها، فى ملائمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلق له بصريح اللفظ "* (٥٤)

فالمزية إذاً قرينة الاتصال وليس الانفصال، أى قرينة العلاقة وليس الإفراد. قرينة تناسق الدلالة، وليس صريح اللفظ الذى يعنى محض الأصوات وصدى الحروف . (٥٥)

بمعنى أخر، إن المزية لايمكن أن ترتد إلى اللفظ من حيث هو كلمة مفردة، أو محض أصوات. كما أنه ليس ثمة إمكان للمفاضلة بين كلمتين إلا على مستوى خطاب متعين أو فى حالة إنشاء ما، أما أن تكون ثمة كلمات متميزة على مستوى المعجم، فإنه *"لايكاد يعدو نمطا واحدا، وهو أن تكون اللفظة مما يتعارفه الناس فى استعمالهم، ويتداولونه فى زمانهم "* (٥٦)

وهذا النمط أيضاً لايرتد فيه الاستحسان إلى خصائص ذاتية، ولكن إلى عوامل تداولية، ولايمكن هذا النمط بحال أن يكون هو المحك. فكما يقول باختين: *"إن الكلمة ليست*

*الدليل الأصفى والأوضح فحسب، بل إنها فضلاً عن ذلك دليل محايد"* (٥٧)

ذلك هو منظور عبد القاهر للألفاظ على مستوى اللغة؛ ومن ثم لايمكن أن يقع فيما بينها تفاضل ما أو أن تستحق مزية أو حكماً قيمياً من حيث هى محض كلمات مفردة: (دوال لمدلولات)، أو من حيث هى محض أصوات؛ ذلك أنه كما يقول باختين أيضاً :

*" إن واقع الكلمة بأكمله تبتلعه وظيفتها كدليل. ولاتحتمل الكلمة أى شىء غير مرتبط بهذه الوظيفة، كما أنها لاتحتمل أى شىء غير متولد عنها."* (٥٨)

لهذا فإن عبد القاهر يتساءل مستنكراً :

*"هل يُتصور أنْ يكونَ بين اللفظتين/ تفاضلٌ فى الدلالة حتى تكون هذه أدلَّ على معناها الذى وضعت له من صاحبتها على ماهى موسومة به، حتى يقال إن "رجلاً" أدلُّ على معناه من "فرس" على ماسمِّى به = وحتى يُتصور فى الاسمين يوضعان لشىء واحد، أن يكون هذا أحسن نبأ عنه وأبين كشفاً عن صورته من الآخر، فيكون "الليث" مثلا أدل على السبع المعلوم من "الأسد" = وحتى أناً لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية، ساغ لنا أن نجعل لفظة "رجل " أدلَّ على الآدمى الذكر من نظيره فى الفارسية؟ "* (٥٩) .

إن التساؤل الذى يطرحه عبد القاهر – فى هذا النص – هو: هل تختلف طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول من كلمة إلى أخرى، على نحو يجعل هذا الاختلاف مولداً فى واحدة ماليس فى الأخرى؟ بالطبع الجواب مضمن لدى عبد القاهر فى السؤال وإن كان يمكن أن نستدرك عليه بحالة واحدة، هى حالة "التصاقب" وإن كانت الكلمات التى استشهد بها خالية منه. لايكتفى عبد القاهر بفضح هـذا القياس، والكشف عما يفضى إليه من نتائج مغلوطة، ولكن يرى – أيضاً – ضرورة وأهمية التفريق بين آليتين من الانتظام :

- الآلية التى ينتظم بها الدال
- الآلية التى تنتظم بها الدلائل

أو على حد تعبيره: *"الحروف المنظومة"* فى مقابل *"الكلمة المنظومة"* لذا يقول فى سياق تعليقه على نص عبد الجبار إنه:

*"مما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل، الفرق بين قولنا: "حروف*

*منظومة" و "كلم منظومة" وذلك أن "نظم الحروف" هو تواليها فى النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، والناظم لها بمقتف فى ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى فى نظمه لها ما تحراه. فلو أنّ واضع اللغة كان قد قال "ربض" مكان "ضرب"، لما كان فى ذلك ما يؤدى إلى فساد. وأما" نظم الكلم" فليس الأمرفيه كذلك، لأنك تقتفى فى نظمها آثار المعانى، وترتبها على حسب ترتب المعانى فى النفس فهو إذا نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو "النظم" الذى معناه ضم الشىء إلى الشىء كيف جاء واتفق. ولذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحبير وماأشبه ذلك، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كلّ حيث وضع علةٌ تقتضى كونه هناك، وحتى لو وضع فى مكان غيره لم يصلح."* (٦٠)

إن مايقوله عبد القاهر – فى هذا النص –هو أهمية التنبه للفرق بين الكيفية التى ينتظم بها (الدال)، والكيفية التى تنتظم بها (الدوال) من حيث هى تحيل على مدلولات، أو دوال لمدلولات: إن انتظام (الدال) ليس وليد سببية ما، أو عليه عقلية استوجبت هذا الانتظام دون غيره من الانتظامات الأخرى، بمعنى أن الصورة التى ينتظم بها (الدال) ليست فاعلة فى المدلول الذى تحيل عليه، إذ ثمة إمكانية لاستبدال صورة الانتظام تلك، والتحول بها من (ض ر ب)إلى (رب ض)، استنادا إلى كون العلاقة بين (الدال/المدلول) محض اصطلاحية يأتى الزامها من هذه الزاوية فحسب. (٦١)

فى مقابل ذلك، نجد أنَّ الكيفيةَ التى تنتظمُ بها الكلمة، على العكس تماماً، إذ تكون الكيفية التى تنتظم بها (الدوال) على مستوى الإرسال مفعولاً مباشراً للكيفية التى تنتظم بها (المدلولات)، كما تكون الكيفية التى تنتظم بها (المدلولات) – على مستوى التلقى – مفعولاً – قد يكون مباشراً، وقد يكون غير مباشر– للكيفية التى تنتظم بها (الدوال)، المتولدة بدورها عن انتظام (المدلولات) لدى المرسل؛ أى أن كلاً من نقطة انطلاق ووصول فعل التواصل، هى انتظـام (المدلـولات). فهـل يعـنى هـذا أن عبد القاهر لايـولى أى دور للمسـتوى الصــوتى لـــ (الدوال)؟

لعله قد يتضح الأمر ونستطيع أن نفهم بؤرة هذا النص لو أننا أنعمنا النظر فى نص آخرله يقول فيه :

*"وهذا الحكم أعنى الاختصاص فى الترتيب يقع فى الألفاظ مرتباً على المعانى المترتبة فى النفس المنتظمة فيها على قضية العقل، ولن يتصور فى الألفاظ وجوب تقديم وتأخير، وتخصص فى ترتيب وتنزيل، وعلى ذلك وُضعت المراتب والمنازل فى الجمل المركَّبة، وأقسام الكلام المدونة "*. (٦٢)

إنَّ مايعنينا من هذا النص هو تلك العبارة (أقسام الكلام المدونة) التى تكشف عن أن الجانب التصويتى ليس شرطاً أساساً فى تحقق النظم، وأن صورة الدال قد تكون صوتية -سمعية / وقد تكون خطية بصرية وأياً ما كان وسيط (الدال) المفرد صوتياً سمعياً/ أو خطياً بصرياً، فإن هذا لايغير من آلية إحالته على مدلوله، وأيضاً فإن أياً ما كان وسيط نظم الكلم، فإن هذا لايغير – كذلك – من آلية إحالته على (مدلولاته) أو (معناه).

وعليه فإنه إذا كانت العلاقة بين (الدال) و(مدلوله) فى الحالة الأولى: (نظم الحروف) ينتفى عنها كل من القصدية والتحفيز وتقتصر على محض كونها اصطلاحية، وثمة إمكان لتغير صورة الانتظام فيها/ فإنها فى الحالة الثانية: (نظم الكلم) قصدية، ومحفزة، وتأويلية، وغير قابلة لتغير صورة الانتظام.

والفائدة لدى عبدالقاهر من هذا التفريق *" أنك إذا عرفَته عرفتَ أن ليس الغرض بنظم الكلم، أن توالت ألفاظها فى النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل."* (٦٣) إنَّ هدف عبدالقاهر من هذا التفريق – فى واقع الأمر– وإن كان يستهدف الكشف عن آليتين مختلفتين للإحالة بين (الدال) و(مدلوله) على مستوى الكلمة و(الدوال) و(مدلولاتها) على مستوى الكلم أو الخطاب البليغ وطبيعة العلاقة فى كلا النظمين = فإنه فى واقع الأمر يستهدف من هذا التفريق أيضاً – الرد على التحديد الذى يقدمه المعتزلة للكلام، وعلى وجه الخصوص أبوهاشم، والقاضى عبد الجبار؛ يدل على ذلك استخدام عبد القاهر فى سياق تفرقته المصطلح ذاته الذى يستخدمه عبد الجبار، وهو (الحروف المنظومة)، والحروف هنا لاتعنى الصورة الخطية بل تعنى الأصوات. لعل معاينة تحديد عبد الجبار للكلام تكشف لنا حضور هذا الهدف من تفرقة عبد القاهر وتفصح عن الاشتباك الواضح بين قضايا علم البلاغة، وقضايا علم الكلام، يقول عبد الجبار :

*" ونذكر حقيقة الكلام، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة.*
*إلا أن هذا لايصح إيراده على طريق التحديد، لأن الحروف المنظومة هى الأصوات المقطعة، والأصوات المقطعة هى الحروف المنظومة، على الصحيح من المذهب، الذى اختاره شيخنا أبو هاشم، فيكون فى حد تكرار لا فائدة فيه"* (٦٤)

ـ ذلك هو تحديد كل من أبى هاشم وعبد الجبار للكلام: *(الحروف المنظومة التى هى الأصوات المقطعة.)* كما أن تعريفهم للمتكلم وثيق الصلة أيضا بهذا التحديد؛ إذ يقول عبد الجبار:

*"...إن المتكلم هو فاعل الكلام والذى يدل على صحة ذلك، هو أن أهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سموه متكلما، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به. وعلى هذا فإنهم أضافوا كلام المصروع إلى الجنى، فقالوا : إن الجنى يتكلم على لسانه، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله، فلو جاز أن - يقال فى المتكلم إنه ليس هو فاعل الكلام، لجاز مثله فى الشاتم والضارب والكاسر وغير ذلك، فالطريقة فى الجميع واحدة، وإن كان البعض أظهر من البعض، وقد عرف خلافه.*

ويدل على ذلك أيضاً، *" أنّ المتكلم لايخلو؛ إما أن يكون متكلماً لأنه فعل الكلام، أولأن الكلام أوجب له حالة أو صفة، أو لأن الكلام أثر فى آلته على معنى أنه نفى الخرس والسكوت عنه، أو لأنه موجود به، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إ لا أن يكون المتكلم إنما كان متكلماً لأنه فاعل الكلام على ما نقوله "* (٦٥)

إن كلاً من هذا التحديد للكلام بوصفه محض الفعل التصويتي، وتحديد المتكلم بوصفه المصوِّت الذى يقوم بهذا الفعل، غايته - فى واقع الأمر - التدليل على قضية كلامية، هى (حدوث القرآن) وعدم قدمه، ولهذا فقد تحكم هذا الهدف فى صياغة كلٍّ من حد الكلام، وحد المتكلم؛ فصيغ الحدان على النحو الذى يضمن تحقق هذا الهدف، وهو أن يكون الحد محتويا لما يجوز عليه العدم - للتدليل على كون كلام الله محدثًا أو مخلوقاً - وليس أدلّ على ذلك من الصوت، أوالاصوات التى يكون شرط وجود أحدها هو انعدام الآخر(٦٦). ذلك هو

هدف المعتزلة من هذين التحديدين ولهذا نُظر إلى الكلام بوصفه فعلاً أدائياً تلفظياً وليس عملية مركبة تنتظم العديد من العمليات الأخرى بما فيها عملية الأداء التلفظى؛ إذ قد يفضى هذا -أى النظر إلى الكلام بوصفه عملية - إلى ادخال المعنى فى حد الكلام وهو ماقد يؤدى إلى الالتقاء مع خصوم المعتزلة من الأشاعرة الذين يعتمد برهانهم حول قدم القرآن على كون الكلام معنى نفسياً. ولكيما يتم هذا الهدف للمعتزلة فلابأس على الإطلاق من إهدار مستوى أساس من مستويات الكلام فى سياق تحديدهم له. لعل الصورة تزداد اتضاحاً إذا ما عينّا تحديد خصوم (المعتزلة) من (الأشاعرة) للكلام أيضاً. يقول الباقلانى فى سياق تدليله على قدم القرآن :

*"يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه، فتارة تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وماإصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم .... وقد يُدل على الكلام بالنفس بالخطوط المصطلح عليها بين كل أهل خط، فيقوم الخط فى الدلالة مقام النطق باللسان"* (٦٧)

كما يقول إن: *"كل خط وحرف بين أهله يقوم لهم فى الدلالة على الكلام القائم بأنفسهم مقام دلالة نطق ألسنتهم، ويختصون بذلك فى الفهم والاصطلاح عند كلام اللسان وعند رسم الحروف الخطوط، حتى لايفهم غيرهم ذلك إلا أن يتعلم لغتهم وخطوطهم، فصح أن الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح ويجوز أن يسمى كلاماً إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام الحقيقى."* (٦٨)؛ وعليه فإن *"حقيقة الكلام على الاطلاق فى حق الخالق والمخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقاً، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده"* (٦٩)

فالأشاعرة – كما يتضح من هذا النص – يأخذون الطرف المقابل تماما فى تحديدهم للكلام، من أجل نفى حداثة القرآن وإثبات قدمه وعليه يتم إخراج (الدال) كلية من تحديدهم

للكلام؛ ذلك أن إدخاله يفضى إلى أن يكون حدُّ الكلام متضمناً لإثبات حداثة القرآن، بما هو كلام؛ ومن ثم فإن (الدوال) ماهى إلا دلالة على الكلام الحقيقى: (المعنى النفسى) المستقل عن هذه (الدوال). و(الدوال) فى هذه الحالة لاتعدو كونها (أمارات) صوتية /خطية تشير إلى ماهو غيرها وخارجها: (الكلام الحقيقى = المعنى النفسى)؛ دون أن يكون لها أى وظيفة أخرى غير ذلك، ودون أن تكون مكوناً من مكونات تشكل هذا الكلام، أوتمثله. وهى فى هذا -أى (الدوال) أو (الدلائل) كما يشير مصطلح (الدليل) عند الباقلانى -ليست الكلام الحقيقى؛ ذلك أنه المعنى القائم بالنفس، بل هى محض آلة يكتب بها الكلام ويتلى. (٧٠) ويكون إطلاق اسم الكلام عليها من حيث هى دليل على الكلام الحقيقى فقط، وليس لأنها هذا الكلام ذاته. هكذا تكون (الدوال) مفارقة لـ (مدلولاتها) وتكون تسمية هذه (الدوال) كلاماً من قبيل المجاز المرسل الذى علاقته الآلية على النحو ذاته الذى يحيل به رفع السوط على فعل الضرب. وحيث إن (الله) لاتجوز عليه الآلة، ولاشُبه وانتفى عنه قدمه، فإنه ينبغى تحديد الكلام بما يضمن لكل من (الله) و (القرآن) القدم، وبما لايؤدى إلى تصور عدم الثانى، وعليه فلايكون ثمة حد ملائم للإحتراز من هذه المحظورات سوى (المعنى).

وفق هذا التحديد للكلام لدى كل من (المعتزلة) و (الأشاعرة) - يتضح لنا أن هدف أىّ منهما، ليس هو إدراك طبيعة الكلام وآليته وصياغتهما مفهومياً، بل هو استعمال بعض جوانب ومظاهر (ظاهرة الكلام) للتدليل بها على مجموعة من التصورات القبلية - الميتافيزيقية - لدى كل طرف من الطرفين. وناتج هذا - بطبيعة الحال - هو تجزىء (ظاهرة الكلام)، وتقديم مفهومات مشوهة وملتبسة. فيعزل المعتزلة كلية (المستوى الدلالى) من الكلام، كما يقلص الأشاعرة وظيفة (الدال) على نحو لا تفترق فيه هذه الوظيفة عن وظفية الحامل أو الناقل الذى يوصل شيئاً ما ثم ينفصل عنه هذا الشىء فور وصوله. وعليه فلسنا إزاء وحدة دليل (دال/مدلول) على نحو يكون حضور أى منهما مستدعياً لحضور الآخر ومحيلاً عليه. بل نكون ازاء إشارة تشير إلى غيرها لنتوجه إلى هذا الغير منفصلين عنها إذ أن لهذا الغير وجوده المستقل تماما، وكل ما تقدمه لنا هو تنبيهنا إلى وجوده. كذلك أيضاً فإن هذا التحديد للباقلانى يجعل العلاقة بين الدوال ومدلولاتها على مستوى الخطاب علاقة لايحكمها إلا التواضع والإصطلاح دونما تنبه للفرق بين حضور (الدوال) على مستوى (اللغة)، وحضورها على مستوى (الكلام المنظوم).

لعله يكون قد اتضح لنا - من خلال ذلك - السياق الذى يعملُ ضمنه نص عبد القاهر

السابق حول الفرق بين (الحروف المنظومة) و (الكلم المنظومة)، وأنه يسعى فى اطار فرقه هذا إلى الحد مما تفضى إليه مثل هذه التصورات، = سواء تصور (عبد الجبار) للكلام بوصفه محض (الحروف المنظومة والأصوات المقطعة) أو تصور (الباقلانى) لإصطلاحية العلاقة بين (الدوال) و(معانيها أو مدلولاتها) على مستوى الكلمة المنظومة = من إهدار لمفهوم النظم؛ لذا فإن عبد القاهر يرى أن ثمة تعارضاً بين تعويلهم على أن ههنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً، وصياغة وتصويراً، ونسجاً وتحبيراً؛ مما يوجب اعتبار أجزاء المنظوم بعضها مع بعض، وبين جعل القصد فى النظم إلى الألفاظ فقط دون مدلولات هذه الألفاظ التى توجب للنظم نسقيته [٧١] كما يرى أن ثمة تناقضاً بين اقترانه بهذه العمليات التى تقوم على مراعاة علاقات الأجزاء بعضها ببعض وقياس كيفية انتظامه على انتظام المفردة؛ لذا فإنه يتساءل قائلاً :

*"وكيف يتصور أن يقصد به إلى توالى الألفاظ فى النطق، بعد أن ثبت أنه نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وأنه نظير الصياغة والتحبير والتفويف والنقش، وكل ما يقصد به التصوير، وبعد أن كنّـا لانشك فى /أن لاحال للفظة مع صاحبتها تعتبر/ إذا أنت عزلت دلالتهما جانباً ؟ وأىُّ مساغ للشك فى أن الألفاظ لاتستحق من حيث هى الفاظ أن تنتظم على وجه دون وجه ؟"* [٧٢]

لعله يكون قد اتضح لنا –من خلال ماسبق – الدور الذى لعبه قياس فصاحة الكلام على فصاحة المفردة فى تكريس مقولة (اللفظ)؛ ومن ثم فى تكريس الثنائية، كما لعله يكون اتضح لنا -- أيضاً – كل من وعى عبد القاهر لهذا الدور، والخلفية الأيديولوجية التى لعبت دوراً بالغاً فى تكريس الثنائية بشقيها على هذا النحو الضدى.

٢-٢

لعله يمكننا القول – من خلال تشديد عبد القاهر الحاد على دحض كل ما يفضى إلى رد النظم إلى الألفاظ، على نحو يغفل المعنى أو يهمشه – إن مقولة (اللفظ) كانت مقولة مهيمنة لاعلى مستوى الكتابات الكلامية والبلاغية فحسب ولكن أيضاً على مستوى الرأى العام فى زمنه. ذلك أن عبد القاهر لا يكاد يجد سبباً – فى حدود مايمكنه أن يراه – يقف وراء هذه المقولة، إن بشكل مباشر أوغير مباشر = إلا ويحاول كشفه وتجلية ما يعتريه من خطل وعوار؛ سعياً منه لتفكيك الأغلوطة التى تنطوى عليها هذه المقولة، وهدماً للأسس التى تمثل – إن جاز

التعبير- لاوعيها المحرّك. فيرى عبد القاهر أن ثمة سبباً آخر-ينضاف إلى السابق يقف وراء رد المزيةإلى (اللفظ) أو (الألفاظ)، - هو النظر إلى (النظم-الرسالة) من زاوية (المستمع -المتلقي) دون زاوية (المتكلم-المرسل)؛ فيقول:

*"...إنك قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع، فمتى رأى المعانى لاتترتب فى نفسه إلابترتب الألفاظ فى سمعه، ظن عند ذلك أن المعانى تبعٌ للألفاظ، وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ، ومن ترتبها فى نطق المتكلم. وهذا ظن فاسد ممن يظنه، فإن الاعتبار ينبغى أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعانى معه لامع السامع، وإذا نظرنا علمنا ضرورة أنه محال أن يكون الترتب فيها تبعاً لترتب الألفاظ ومكتسباً عنه، لأن ذلك يقتضى أن تكون الألفاظ سابقة للمعانى، وأن تقع فى نفس الإنسان أولاً، ثم تقع المعانى من بعدها وتالية لها، بالعكس مما يعلمه كل عاقل إذا هو لم يؤخذ عن نفسه، ولم يُضرب حجاب بينه وبين عقله ."* (٧٣)

إن عبد القاهر يرى أن تدعيم مقولة اختصاص المزية بالألفاظ استناداً إلى وضعية العلاقة بين الألفاظ والمعانى على مستوى (المستمع -المتلقى) يعد تدليلاً مغلوطاً؛ ذلك أن وضعية هذه العلاقة بين كل من (المتلقى) / و(المرسل) وضعية معكوسة، فعلى حين تكون لدى المتلقى :

ألفاظ ———> معانٍ

فإنها تكون على العكس تماماً لدى المرسل :

معان ———> ألفاظ

مما لايجوز معه الاقتصار على (المتلقى) فقط وإغفال (المرسل)، خاصة أن تعيين وضعية العلاقة على مستوى (المرسل) - وليس المتلقى - هو الذى يساعد على إدراك الكيفية التى يتشكل بها النظم.

٢-٢-١

وفضلاً عن ذلك فإن المعانى لاتتبع الألفاظ دوماً على مستوى (المتلقى)؛ نظراً لكون اللغة وسيطا تشكيليا مرناً، ومراوغاً. إذ يرى عبد القاهر أن ثمة إمكانية -فى الكثيرمن الحالات:

كحالة التقديم والتأخير مثلاً - لأن تتعدد احتمالات القراءة لنظم ما، ولايكون اختيار قراءة دون أخرى نتاجاً مباشراً لصورة التوالى الخطى للألفاظ بل إنه يجوز أن يتغير المعنى من صورة إلى صورة أخرى تماماً، قد تكون النقيض، دون أن تتغير الألفاظ وتزول عن أماكنها. مما يعنى - من منظور عبد القاهر- أن العلاقة على مستوى (المتلقى) - أيضا - ليست علاقةَ تبعية معان لألفاظ، بل يتم إخضاع اللفظ للمعنى من حيث هو الإمكانية التأويلية الأكثر ملاءمة:

*"ذلك أنه ليس من كلام يعمد واضعه فيه إلى معرفتين، فيجعلهما مبتدأ وخبراً، ثم يقدم الذى هو الخبر، إلا أشكل الأمر عليك فيه فلم تعلم أن المقدمَ خبر، حتى ترجع إلى المعنى وتحسن التدبر.*

*أنشد الشيخ أبوعلى فى "التذكرة":*

*نم وإن لم أنم كراى كراكا*

*ثم قال "ينبغى أن يكون "كراى" خبراً مقدماً، ويكون: الأصل "كراك كراى"، أى نم، وإن لم أنم فنومك نومى" واعلم أن الفائدة تعظم فى هذا / الضرب من الكلام، إذا أنت أحسنتَ النظر فيما ذكرتُ لك، من أنك تستطيع أن تنقل الكلام فى معناه عن صورة إلى صورة من غير أن تُغَيّر من لفظه شيئاً، أو تحول كلمة عن مكانها إلى مكان آخر، وهو الذى وسّع مجال التأويل والتفسير، حتى صاروا يتأولون فى الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير". (٧٤)*

وعليه؛ فإن المعنى لايكون - على مستوى المتلقى أيضاً - نتاجاً مباشراً للتوالى الخطى للألفاظ، بل يكون لـ (منظور) المتلقى، من حيث هو مؤوِّل - يشارك فى تفكيك هذا المعنى وبنائه - دور فاعل فى الكيفية التى يُصوَّر بها هذا المعنى؛ ذلك أن المزية هى قرينة الأشكال والاحتمال، أو على حد عبارته:

*"اعلم أنه إذا كان بيناً فى الشىء أنه لايحتمل إلا الوجه الذى هو عليه حتى لايشكل، وحتى لايحتاج فى العلم بأن ذلك حقه وأنه الصوابُ، إلى فكر وروية = فلامزية" (٧٥)*

٢ - ٣

يرى عبد القاهر أن الكيفية التى تمت بها صياغة كل من مفهومى (المجاز/ الاستعارة) قد

ساعدت – أيضاً – على قرن المزية بـ (اللفظ)، ومن ثم تكريس المقولة. فعدم إدراك طبيعة التحول الدلالى فى مكونات كل من (المجاز / الاستعارة) قد أفضى بالبلاغيين والنقاد العرب، إلى التبنى الكامل لمفهوم النقل فى تعريف أرسطو للاستعارة، دونما أية مراجعة مفهومية أو لغوية لهذا التعريف، ودونما اختبار الكفاءة التفسيرية للمفهوم الذى ينطوى عليه هذا التعريف، أو إدراك لما يحويه من متضمنات تتناقض وتضر مع/ بـ طبيعة كل من (المجاز / الاستعارة). إن نص هذا التعريف – فى الترجمة المعاصرة – هو: ***"الاستعارة هى نقل اسم شىء إلى شىء آخر....."*** (٧٦) أما إذا نظرنا فى ترجمة (أبى بشرمتىّ بن يونس)، لوجدنا مصطلحاً آخر غير (النقل)، ذلك المصطلح هو (بَدَل)، فيقول :

***" .....وأما من النوع على الجنس مثل القول "إن أودسوس كان اصطنع ربوات خيرات" ، وذلك أن قوله "ربوة "استعمله بدل الكثيرة"*** (٧٧)

أما فى تلخيص ابن سينا، فإننا نجد مصطلح (النقل) حاضراً على نحو مباشر فى سياق تعريف الاستعارة؛ فيقول :

***"وأما النقل فأن يكون أول الوضع والتواطؤ على معنى وقد نقل عنه إلى معنى آخر من غير أن صار كأنه اسمه صيرورةً يميز معها بين الاول والثانى......"*** (٧٨)

واذا كانت عبارة كل من (أبى بشر)، (وابن سينا) تحوى قدراً من الكزازة – ترتد إلى صعوبة الترجمة من جهة، وجدة المفهوم من جهة أخرى – فإن هذا الكزازه تنتفى تماماً لدى كل من (الرمانى) و (القاضى عبد العزيز الجرجانى) ويبرز مفهوم (النقل) على نحو واضح، فيعرف الأول الاستعارة بقوله:

***"الاستعارة تعليق العبارة على غيرما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للإبانة"*** (٧٩)

وكذلك يقول القاضى عبد العزيز :

***"وانما الاستعارة ماكتفى فيها بالاسم المستعارعن الأصل ونقلت العبارة فجعلت فى مكان غيرها"*** . (٨٠)

إن مشكل مثل هذه التعريفات –من منظور عبدالقاهر– يتمثل فى قصور مفهوم النقل عن تفسير طبيعة كل من العملية المجازية / أو الاستعارية من جهة، وفى قرن هذا المصطلح (النقل) بـ (اللفظ / أو العبارة) من جهة أخرى، أو بمعنى آخر فى إسناد، أو إضافة (النقل)

إلى (العبارة/ أواللفظ). ذلك أن اقتران المزية - فى أغلب الأحوال - بـ (المجاز /الاستعارة)، واقتران تعريفهما بـ (نقل اللفظ/العبارة) قد أفضى - أيضاً - إلى تصور أن كلاً من (المجاز /الاستعارة) هو عملية نقل لفظى فقط، وأن المزية المختصة بهما متولدة عن (اللفظ المنقول)؛ ولهذا فإن عبد القاهر يقوم بعملية مراجعة مفهومية يختبر فيها سلامة هذا المفهوم وطاقته التفسيرية من جهة، والعبارات التى صيغ بها هذا المفهوم، وماتفضى إليه من مشكلات من جهة ثانية. ولعل نصه يكون أكثر كشفاً وتمثيلاً لهذا إذ يقول:

*"إن العادة قد جرت بأن يقال فى الفرق بين "الحقيقة" و"المجاز": إن "الحقيقة"، أنْ يُقرَّ اللفظ على أصله فى اللغة، و"المجاز"، أن يزال عن موضعه، ويُستعمل فى غيرما وضع له، فيقال: "أسد" ويراد "شجاع"، و"بحرٌ" ويراد جواد.*

*وهو وإن كان شيئاً قد استحكم فى النفوس حتى إنك ترى الخاصة فيه كالعامة، فإن الأمر بعد على خلافه. وذاك أناً إذا حققنا، لم نجد لفظ "أسد" قد استعمل على القطع والبتّ فى غير ما وضع له. ذاك لأنه لم يجعل فى معنى "شجاع" على الإطلاق، ولكن جُعل الرجل بشجاعته أسداً. فالتجوز فى أن ادعيتَ للرجل أنه فى معنى الأسد، وأنه كأنه هو فى قوة قلبه وشدة بطشه، وفى أن الخوف لايخامره، والذعر لايعرض له. وهذا إن أنت حصلّتَ، تجُوزٌ منك فى معنى اللفظ لا اللفظ، وإنما يكون اللفظ مزالاً بالحقيقة عن موضعه، ومنقولاً عما وضع له، أن لوكنت تجد عاقلاً يقول: "هو أسد " وهو لايُضمر فى نفسه تشبيهاً له بالأسد، ولايريد إلا ما يريده إذا قال: "هو شجاع". وذلك ما لايُشك فى بطلانه"* (٨١)

إن عبد القاهر يرى أن الصورة التى ستكون عليها الاستعارة، وفق قرن مفهوم (النقل) - وهو مجاز مكاني - بـ (اللفظ) هى تفريغ الدليل من مدلوله مع الاحتفاظ بالدال، وإسقاطه على مدلول دليل آخرفُصِم عنه داله؛ فتكون الصورة على هذا النحو :

| | | |
|---|---|---|
| دال (١) | دال (٢) | دال (٢) |
| مدلول (١) | مدلول (٢) | مدلول (١) ؟ |

فلو أننا إزاء استعارة (رأيت أسداً) ستكون الصورة على هذا النحو:

دليل (١) = (رجل شجاع)          دليل (٢) = (أسد)

فينتقل المنشئ من دال (١) الذى هو (رجل شجاع) إلى دال (٢) الذى هو أسد يحيل به على مدلول (١) الذى هو (رجل شجاع)، فيكون مدلول الدال (أسد)، ليس المتصورات التخيلية المتعلقة به، ولكن مدلول الدال (رجل شجاع) هكذا:

د (٢)          أسد

م (١)          رجل شجاع

مما يفرغ العملية الاستعارية كلية من مضمونها ومن أية قيمة تنطوى عليها؛ ولهذا فإن عبد القاهر يضيف إلى نصه السابق نصاً آخر ينتقد فيه كلاً من هذا المفهوم وعبارته، ويوضح الكيفية التى تعمل بها الاستعارة، فيقول:

***"واعلم أنك ترى الناس وكأنهم يرون أنك إذا قلت: "رأيت أسدا"، وأنت تريد التشبيه، كنت نقلت لفظ "أسد "عما وضع له فى اللغة، واستعملته فى معنى غير معناه، حتى كأن ليس "الاستعارة" إلا أن تعمد إلى اسم الشىء فتجعله اسما/ لشبيهه،/ وحتى كأنْ لا فصل بين "الاستعارة"، وبين تسمية المطر "سماءً"، والنبت "غيثاً"، والمزادة "راويةً"، وأشباه ذلك مما يُوقع فيه اسم الشىء على ماهو منه بسبب، ويذهبون عما هو مركوز فى الطباع من أن المعنى فيه المبالغة، وأن يدَّعى فى الرجل أنه ليس برجل، ولكنه أسدٌ بالحقيقة، وأنَّه إنما يعاراللفظ من بعد أن يعارَ المعني، وأنه لا يشرك فى اسم "الأسد"، إلا من بعد أن يدخل فى جنس الأسد .. ، وإلا فإن كان ليس ههنا إلا نقلُ اسم شىء إلى شىء، فمن أين يجبُ، ليت شعرى، أن تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة، ويكون لقولنا: "رأيت أسداً"، مزية على قولنا: "رأيت شبيهاً بالأسد" ؟ وقد علمنا أنه محال أن يتغير الشىء فى نفسه، بأن يُنقل إليه اسم قد وُضع لغيره، من بعد أن لايراد من معنى ذلك الاسم فيه شىء بوجه من الوجوه، بل يُجعل كأنه لم يُوضع لذلك المعنى الأصليّ أصلاً. وفى أى عقل يُتصور أن يتغير معنى "شبيهاً بالاسد "، بأن يوضع لفظ "أسد " عليه، وينقل إليه ؟"*** (٨٢)

هكذا يرى عبد القاهر أن مفهوم (النقل) وقصره على (اللفظ) يفضيان إلى اختزال

الاستعارة وفعاليتها، وعدم فرقها عن غيرها من صنوف المجازات المرسلة الميتة على نحو لايفرقها عن محض التسمية؛ مما ينتج عنه تقليص العملية الاستعارية، وتحويلها إلى محض مرادفة.

إن ادراك وفهم (الاستعارة) – من منظور عبد القاهر – من خلال مفهوم (النقل)، لايفضى فقط إلى عدم إدراك كل من الكيفية التى تتشكل وتعمل بها (الاستعارة)؛ بل إلى طمس كل من الوظيفة النوعية، والإمكانيات الدلالية التى تنفتح عليها (الاستعارة) مقارنة بغيرها من أنواع المجاز الأخرى، وعلاقات المشابهة التى يحويها التشبيه بأنواعه، أيضاً. ولهذا؛ فإن عبد القاهر يتساءل: كيف تقرنون المزية بها فتقولون الاستعارة أبلغ من الحقيقة ثم تسلبون تلك المزية باختزالها فى النقل؟

ولذا فإنه يؤكد على ضرورة أنه لابد لـ (الاستعارة) من أن تنطوى على اثبات خاصةٌ، اوبعض خواص المستعار منه للمستعار له، [٨٣] مما يعنى أن العملية الاستعارية فى أساسها عملية دلالية، وإنه إنما يعار اللفظ من بعد أن يُعار المعنى. كما أن التجوز يكون فى معنى اللفظ، /لا اللفظ.

وأخيراً فإن عبد القاهر يورد كلاً من تعريف الرمانى، وصاحب الوساطة قائلاً :

*"واعلم أنه قد كثُر فى كلام الناس استعمال لفظ "النقل" فى "الاستعارة"، فمن ذلك قولهم: "إن الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على سبيل النقل": وقال القاضى أبو الحسن: "الاستعارة ما اكتفى فيه بالاسم المستعار عن الأصلى، ونقلت العبارة فجعلت فى مكان غيرها ".*

*ومن شأن ماغمض من المعانى ولطف، أن يصعب تصويره على الوجه الذى هو عليه لعامة الناس، فيقع لذلك فى العبارات التى يعبِّر بها عنه ما يوهم الخطأ، واطلاقُهم فى "الاستعارة" أنها "نقل للعبارة عما وضعت له"، من ذلك، فلا يصح الأخذ به. وذلك أنك إذا كنت لاتطلق اسم "الأسد" على "الرجل " إلا من بعد أن تدخله فى جنس الأسود من الجهة التى بينًا، لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة، لأنك إنما تكون ناقلاً، إذا أنت أخرجت معناه الأصليَّ من أن يكون مقصودك، ونفضت به يدك. فأما أن تكون ناقلاً له عن معناه، مع إرادة معناه، فمحال /متناقض" . [٨٤]*

هكذا يقوم عبد القاهر بمراجعة تعريفى (الرمانى)، و(أبى الحسن) وينتقد ما يفضيان

إليه من مشكلات، وما يحتويانه من مفهوم / ثم يحاول أن يبرز الأمر بالنسبة إليهما، وكأنه مشكل تعبير - فى المقام الأساس - لامشكل تفسير الظاهرة الاستعارية أساساً، وكأنه مشكل إفهام (العامة) وليس مشكل مفهوم، فى الأساس، انتقده عبد القاهر فى أكثر من سياق. إن هذه الكيفية يستخدمها عبد القاهر كثيراً ليمرر خطابه. لعله يكون قد اتضح، مما مضى، علاقة الكيفية التى تم بها تعريف الاستعارة بتكريس مقولة اللفظ.

٢-٤

يرى عبد القاهر أن الخواص الأساسية للوسيط اللغوى تتمثل فى كونه دالا من جهة، ومحايدا ومرنا من جهة أخرى؛ إذ لوفرضنا *" أن تنخلع من هذه الألفاظ، التى هى لغات، دلالتها، لما كان شىء منها أحق بالتقديم من شىء، ولا تُصور أن يجب فيها ترتيب ونظم"* (٨٥)

إن الدلالة هى التى تجعل الكلام ممكناً إذاً، أو بعبارة أخرى هى شرط إمكان الكلام إذ لولاها لما كان شىء أحق بالتقديم من شىء؛ وعليه فهى أيضاً شرط الإمكان بالنسبة للنظم، ومجال عمله كذلك. باختصار، وكما يقول (باختين): *"إن الدلالة هى التى تجعل من الكلمة كلمة "*(٨٦)؛ ولهذا فإننا نجد عبد القاهر يعترض اعتراضاً شديداً على من يقرنون (البيان اللغوى) بغيره من أنواع العلامات الأخرى، من خط وعقد واشارة ونصبة. (٨٧) وذلك لتميز النظام الدلالى الذى يتوفر عليه الوسيط اللغوى، ومغايرته لما تحتويه الوسائط والأنظمة الأخرى من نظام للدلالة. ذلك هو منظور عبد القاهر للمستوى الدلالى فى كل من اللغة والكلام، وهو منظور مغاير - كما رأينا من قبل - لمفهوم المعتزلة، الذين لايتعرضون -على الإطلاق - لهذا المستوى فى سياق تحديدهم للكلام، ويقصرونه على محض الأصوات المقطعة والحروف المنظومة، ويصرون كل الإصرار على أنه محض هذا دون سواه فيقولون :

*" وليس لأحدٍ أن يقول :إذا جاز وجود الصوت على كل وجه، ولاكلام، ففى ذلك دلالة على أنه غيره؛ وذلك لأن الصوت على الوجه الذى إذا قطع كان حروفاً يستحيل وجوده إلا وهو كلام. ولم نقل : إن الكلام هو الصوت مطلقاً، فيلزم ماذكره وإنما قلنا: إنها أصوات مقطعة، فمتى وجد على هذا الوجه كان كلاماً، ومتى لم يوجد كذلك لم يكن كلاماً ولايوجب ذلك كونه معنى غير الصوت"* (٨٨)

ليس هذا فحسب، بل انهم يدخلون ضمن حدهم هذا الألفاظ المهملة التى لاتحتوى دلالة، استناداً إلى ما أشار إليه الخليل واللغويون من أن ثمة كلاماً مهملاً؛ فيقول عبد الجبار:

*"فإن قال قائل : هلا حددتم الكلام بأنه الحروف المنظومة إذا حصلت مفيدة، وليس ثمة فى كتب الشيوخ أن الكلام لايكون إلا مفيداً إلى ماشاكله من الألفاظ الدالة على ماسألناكم عنه ؟*

*قيل له : لأن أهل اللغة قد قسموا الكلام إلى مهمل لايفيد -لأنه لم يتواضع عليه- وإلى مستعمل مفيد؛ فلو كان ماذكرنا صحيحاً لم تصح منهم هذه القسمة. ولأن الكلام يصير مفيداً بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحاً، وليس للمواضعة تأثير فى كونه كلاماً، كما لا تأثير له فى كونه صوتاً. ولذلك يقول القائل منهم من غير مدافعة: تواضع العرب على الكلام فحصل مفيداً بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحاً.*

*يبين ذلك أن الكلام مهيأ لصحة المواضعة عليه، كالإشارة والحركة؛ فكما أنهما لايصيران كذلك. بالمواضعة فكذلك الكلام."* (٨٩)

وحجة عبد الجبار فى عدم الاستناد إلى الدلالة، أو (مراد المتكلم وأن تُفهم منه مقاصده) فى تحديد الكلام – هى أن ذلك يفضى إلى الاشراك فى الحد، إذ سيوجب *"كون الاشارة (هى) التى يفهم بها مراد المشير، وكذلك سائر مايتواضع عليه من حركات وغيرها...."* (٩٠) وعليه يختزل الكلام فى محض التلفظ واللفظ، وتستوى الإفادة فى الكلام مع الإفادة بالإشارة أو الحركة.

إن مشكل هذا التحديد لاينبع فقط من قصوره عن إدراك ظاهرة الكلام فى تعدد مستوياتها وأهمية المستوى الدلالى فحسب، بل مما يترتب عليه من تصورات ونتائج، من قبيل أن من يحكى كلاماً يكون فاعلاً لهذا الكلام على الحقيقة، وإن كان فعله فعل احتذاء لاابتداء وأن من يحكى كلاماً يكون آتياً بمثله؛ وأن الحكاية هى المحكى، وأن الحكاية غير المحكى وإن كانت مثله (٩١)؛ مما دفع بعبد القاهر إلى التشديد على أن الحكاية لايصلح تقديرها فى النظم، ذلك أن العبارات التى يستخدمها المعتزلة تفضى إلى مثل هذا، إذ يحدون الحكاية على أنها فعل لهذا الكلام بما يثيره دال (الفعل) من مشكلات كما أن احتذاء الكلام أيضاً فعل له. لاتكون ثمة مشكلة – بالطبع – فى ظل اغفالهم للمستوى الدلالى، وقصرهم الكلام على الأصوات المقطعة والحروف المنظومة، فى استخدام وقصر كل من كلمة (فعل) و(الفاعل) على

محض الجانب التصويتى من عملية الكلام. أما بالنسبة لعبد القاهر الذى يمثل المستوى الدلالى عنده شرط إمكان (الكلام / والنظم)، فقد تفضى هذه الكيفية التى يحدد بها كل من (الحكاية/ والمحكى) والعلاقة بينهما -وهى كيفية مربكة وممتلئة بالكثير من المغالطات - إلى المساواة بين (المبدع - المنشئ) وبين/ (القارئ - التالى)، وبين (الابداع - النظم) / و(القراءة - التلاوة)، لذا فإنه ينبه قائلاً: *"إعلم أنه لايصلح تقدير الحكاية فى "النظم والترتيب"، بل لن تعدو الحكاية الألفاظ وأجراس الحروف، وذاك أن الحاكى هو من يأتى بمثل ما أتى به المحكيُّ عنه، ولابد من أن تكون حكايُته فعلاً له، وأن يكون بها عاملاً عملاً مثل عمل المحكى عنه"* (٩٢)

ذلك هومفهوم عبد القاهرلكل من (الفعل) و(العمل) بالنسبة للنظم من ثم فمثل (النظم) هو (ابداع) يوازيه، وليس محض الأداء الصوتى لأجراس الحروف، وعليه فالحكاية لاتتجاوز ذلك الأداء الصوتى، أما أن تكون حكاية لـ (النظم) فلا، ذلك أن (النظم) قرين (الابداع - الانشاء) و(الفعل -العمل) بمعنى التكوين، وليس التكرير والإعادة . وعليه فإذا كان ثمة وجه للمقارنة بين (نظم الكلام)، وغيره من أنواع الضم والنظم الأخرى فى مجال الصنائع، فإن هذا لايكون إلا فيما يمكن أن يشترك فيه الثانى مع الأول فقط، أى إلا إذا كان فعل الضم فى مجال الصنائع أيضاً يحوى فعل ابداع، وليس مقتصراً على محض تنفيذ مخطط سابق، أو احتذاء لنموذج على النحو الذى يراه كـل مـن (أبى هاشم)، و (عبد الجبار) - فى سياق الرد على (أبى على الجبائى) - قائماً فى الكلام مثلما هو فى الصنائع، حيث يقولان:

*"على أن الذى اعتمده من أن من فعل شيئاً يأتى منه فعل مثله فغلط، وذلك أن الفاعل قد يفعل الشىء على وجـه الاحتـذاء، وإن لم يتمكن مـن فعـل مثلـه علـى وجـه الابتداء. اعتبر ذلك بالفصاحة والصناعة وغيرهما، لأن من ينسج الديباج قد ينسق بأمر غيره وتعليمه، ولايتمكن من فعل مثله، وكذلك الثانى "* (٩٣)

فإذا كان أبو هاشم وعبد الجبار يفرقان - فى هذا النص - بين ماهو (فعل احتذاء) و(فعل ابتداء)، فإن طرحهما -فى واقع الأمر- يتضمن إمكان تحقق الفصاحة من خلال الاحتذاء على النحو ذاته الذى يكون الاحتذاء فيه مفضياً إلى تحقيق النسج فى مجال الصنائع، مما يعنى عدم الوعى بالطبيعة النوعية لفعل الإبداع فى مجال الكلام، ومساواته بغيره من أفعال التنفيذ والاحتذاء فى مجال الصناعات. لذا فإن عبد القاهر يرى أن مثل هذه

المساواة هى وليدة الاقتصار على جعل (النظم) فى الألفاظ - المتولدة بالطبع عن قصر الكلام على الحروف المنظومة - وليس فى (معانى الكلم)، فينبه إلى خطورة هذا القياس وأنه يمثل طرحاً مغلوطاً ويساعد على تكريس مقولة (اللفظ)، فيقول:

*"وإنا لنرى أن فى الناس من إذا رأى انه يجرى فى القياس وضرب المثل أن تُشبَّه الكلم فى ضمِّ بعضها / إلى بعضٍ ، بضمَّ غزل الابريسم بعضه إلى بعض = ورأى أنَّ الذى ينسج الديباج ويعمل النقش والوشى لا يصنع بالإبريسم الذى ينسج منه، شيئاً غير أن يضُمَّ بعضه إلى بعض، ويتخَّير للأصباغ المختلفة المواقع التى يَعلم أنه إذا أوقعها فيها حدث له فى نسجه مايريد من النقش والصورة = جرى فى ظنه أن حال الكلم فى ضمَّ بعضها إلى بعض، وفى تخير المواقع - حال خيوط الابريسم سواءً، ورأيت كلامه كلام من لايعلم أنه لايكون الضم فيها ضماً، ولاالموقع موقعاً، حتى يكون قد توخى فيها معانى النحو = وأنك إن عمدتَ إلى ألفاظ ٍ فجعلت تُتبع بعضها بعضاً من غير أن تتوخى فيها معانى النحو = لم تكن صنعت شيئاً تُدعى به مؤلفاً، وتشبه معه بمن عمل نسجاً أو صنع على الجملة صنيعاً، ولم يتصور أن تكون قد تُخيـَّرت لها المواقع ."* (٩٤)

إنَّ هذا النص يتجاوب - بوضوح - مع نص عبد القاهر عن التفريق بين قولنا (حروف منظومة)، / و(كلم منظومة) فى أن (نظم الكلم) هو (فعل توخ وتحر)، وليس محض (ضم ٍ اعتباطى) كيفما جاء واتفق. ومن ثم فإن من يقيس (النظم) فى الكلم على محض ضم خيوط الأبريسم دونما تنبه إلى أن الغزل يستهدف صورة ماهى (مجال الإبداع) تتطلب فعل (تخير)، يهدر - فى واقع الأمر - الجانب الوحيد المشترك بين العمليتين وهو جانب (التخير والتوخى) الذى تنتج عنه الصورة، وعليه فإذا كان ثمة إمكان للقياس بين العمليتين، فإنه لايكون إلا من حيث هما (فعلا ابداع)، وليس لأن كلاً منها ينطوى على (ضم)، فوجه الاشتراك بين الاثنين ليس هو (الضم)، ولكن الصورة (المبدعة). بصياغة أخرى: إن بؤرة هذه المقارنة، أو هذا القياس هى الصورة أو (الضم المصوَّر).

كما أنه ينبغى التنبه إلى أنَّ هذا القياس قياس مع الفارق، المتولد بدوره عن الطبيعة

النوعية للكلام كوسيط تشكيلى (مرن)، مقارنة بالوسائط التشكيلية الأخرى، وإلا فإن تعميم مثل هذا القياس قد يفضى – كما أفضى بالفعل لدى كل من أبى هاشم وعبد الجبار– إلى غيره من الأقيسة المبنية عليه، فتكون (المعارضة) فى (الخطاب البليغ) مثل (المعارضة) فى (الصنائع)، محض تنفيذ وتكرير ونسج لنموذج سابق، وليس فعل إبداع موازٍ، ولهذا فإن عبد القاهر ينبه إلى خطورة هذا التعميم قائلاً :

*"وإنا لنراهم يقيسون الكلام فى معنى المعارضة على الأعمال الصناعية، كنسج الديباج وصوغ الشُّنُف والسوار وأنواع مايصاغ، وكل ماهو صنعة وعمل يدٍ بعد أن يبلغ مبلغاً يقع التفاضلُ فيه، ثم يعظم حتى يزيد فيه الصانع على /الصانع زيادةً يكون له بها صيتٌ ، ويدخل فى حد مايعجز عنه الأكثرون .*

*وهذا القياسُ، وإن كان قياساً ظاهراً معلوماً، وكالشىء المركوز فى الطباع، حتى ترى العامة فيه كالخاصة = فإن فيه أمراً يجب العلم به: وهو أنه يُتصور أن يبدأ هذا فيعمل ديباجاً ويُبدع فى نقشه وتصويره، فيجىء آخر ويعمل ديباجاً آخر مثله فى نقشه وهيئته وجملة صنعته، حتى لايفصل الرائى بينهما، ولايقع لمن لم يعرف القصة ولم يخبر الحال إلا أنهما صنعة رجل واحدٍ وخارجان من تحت يدٍ واحدة. وهكذا الحكم فى سائر المصنوعات، /كالسوار يصوغه هذا، ويجىء ذاك فيعمل سواراً مثله، ويؤدى صفته كما هى، حتى لا يغادر منها شيئاً البتة.*

*وليس يتصور مثل ذلك فى الكلام، لأنه لاسبيل إلى أن تجىء إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النثر، فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك، لايخالفه فى صفة ولاوجه ولاأمرٍ من الأمور. ولايغرّنّك قولُ الناس :*

*" قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه"، فإنه تسامحٌ منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدى المعنى بعينه على الوجه الذى يكون عليه فى كلام الأول، حتى لاتعقل مهنا*

*إلا ماعقلته هناك، وحتى يكون حالهما فى نفسك حال الصورتين المشتبهتين فى عينك كالسوارين والشُنفين، ففى غاية الإحالة وظن يفضى بصاحبه إلى جهالة عظيمة، وهى أن تكون الألفاظ مختلفة المعانى إذا فُرقت، ومتفقتها / إذا جمعت وأُلف منها كلام ."* (٩٥)

فالمعارضة - وفق هذا المنظور - فى مجال (الخطاب البليغ : الشعرى منه/ والنثرى) مغايرة كلية لها فى مجال (الصنائع)، أو كل ماهو صنعة وعمل يد، وهو مايرتد - كما سبقت الإشارة - إلى اختلاف وسيط التشكيل فى مجال (الخطاب) عنه فى مجالات (الصنائع)، من حيث مرونة الأول وتنوعه من جهة، ولكونه مشبعاً بالدلالة ومنفتحاً على إمكانيات علاقية - من خلال المستوى النحوى - لانهائية، من جهة أخرى. ولذا فإن علاقة (المعارض) بـ (المعارَض)، فى مجال الخطاب لايمكن أن تكون علاقة مساواة أومطابقة على نحو يحكى المعنى كما يبدو لدى عبد الجبار فى قوله :

*" وقد يقال: إنه حاك لكلام غيره متى أتى بمعنى كلامه، وإن لم يأت باللفظ على الوجه الذى أورده"* (٩٦)

بل هى أقرب إلى أن تكون علاقة موازاة وتكافؤ - على مستوى الفعل الإبداعى فقط- يعتريها تنوع عظيم، كما يقول تودوروف (٩٧).

وعليه؛ فإذا كان ثمة إمكان لاستبدال (المصنوع المعارض) بـ (المصنوع المعارَض) فى مجال الصنائع؛ بسبب تطابق المكونات والخصائص - وتوحد القيمة الاستعمالية فى بعض الأحيان - فإن هذه الإمكانية - كما يتضح من نص عبد القاهر- منعدمة فى مجال (الخطاب البليغ). فقد كان يمكن هذا، لو أننا إزاء نظام رمزى أولى كما يمكن فى حالة فن كـ (الرسم) مثلاً، ولكن فى حالة كون (الخطاب البليغ) نظاماً ثانوياً مؤسساً على نظام موجود قبله هو (اللغة)؛ فإنه يمتنع كلية. (٩٨)

وعليه، فأداء (المعنى) لدى عبد القاهر، أو إمكان حكايته من خلال مادة أخرى، قضية غير واردة على الإطلاق ومستحيلة، ولا يمكن لعبارتين مختلفتين على مستوى المادة والتنظيم أن تكونا متطابقتين على مستوى الدلالة، كما أنهما أيضاً لو اختلفتا على مستوى المادة فقط لما تطابقتا على مستوى الدلالة، وإلا كنا - من منظور عبد القاهر- إزاء مفارقة عجيبة بين (اللغة) / و(الكلام)، وهى: أن تكون الألفاظ مختلفة المعانى وهى مفرقة، ومتفقة المعانى إذا جُمعت وألفت؟ فهذا الطرح - إذاً- وليد قصور فى الوعى بوسيط (الخطاب البليغ): (اللغة) من

جهة، وبقوانين هذا الخطاب ذاته، المؤسسة على ما تتيحه الأولى من إمكانيات من جهة أخرى، كما أنه نتاج التصور بأن النظم لايكون إلا فى الألفاظ وأن المعنى لايُبنى ولاينظم من جهة ثالثة. لعله يصعب، إذاً فى ضوء كل ما سبق، التسليم بما يذهب إليه بعض الباحثين من أن عبد القاهر يفهم اللغة فى ضوء مفهوم الصناعة، -حتى وإن استخدم بعض المجازات الصناعية فى نصه- أو أنه يرى أن المعنى ينقل من عبارة إلى أخرى فلا يزيد ولا ينقص ؟(٩٩)

٢-٥

لايكتفى عبد القاهر -فى واقع الأمر- برصد أسباب شيوع مقولة (اللفظ) ومانتج عنها من تصورات خاطئة - مما أوضحناه سلفاً - كقياس فصاحة الكلام على فصاحة المفردة، أو قصر النظر على أحد طرفى عملية الاتصال دون الآخر، أو قياس نظم الكلمة على الضم والنظم فى مجال الصناعات = بل يسعى أيضاً لدحض ما اعتمدت عليه هذه المقولة -مقولة اللفظ- من حجج واستدلالات مغلوطة ساعدت على تكريسها، وتمديد لحظة حضورها؛ فيقف - مليا - إزاء الاستدلال المغلوط الذى يشفع به عبد الجبار مقولته عن قصر (المزية) على (الألفاظ) /دون (المعانى)، كاشفاً أوجه قصوره، ومايطوى عليه من خطل وتمويه.

إن هذا الاستدلال متضمن فى نص عبد الجبار - الذى سبق إيراده - عن تزايد الألفاظ واختصاص المزية بها. إذ يرى عبد الجبار: أن المعانى، وإن كان لا بد منها فلاتظهر فيها المزية ولذلك نجد المعبرين عن (المعنى الواحد) يكون أحدهما أفصح من الآخر و(المعنى متفق)؛ وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع والمعبَّر عنه فى الفصاحة أدون. (١٠٠)

إن الاستدلال المتضمن فى هذا النص أقرب إلى أن يكون صورة من صور الاستدلال غير المباشر فى المنطق الأرسطى، ويمكننا تجريده على هذا النحو :

(أ) أفصح من (ب)
معني ( أ) هو معنى ( ب)
لفظ ( أ ) ليس لفظ ( ب)
(إذا) فصاحة (أ) مردودة إلى اللفظ .

هذا هو استدلال عبد الجبار على كون المزية فى (الألفاظ) /دون (المعانى)، و كما هو واضح فإنه استدلال خاطىء؛ إذ يتمثل خطؤه فى كل من خطأ وزيف المقدمة الثانية (معنى أ هو معنى ب)، وفى الافتراض المغلوط بين مقدماته الثلاثة؛ ومن ثم ما يتاسس عليها من حكم

ونتيجة. ولهذا، فإن عبد القاهر يتصدى لهذا الاستدلال، وما يتولد عنه من مطابقة بين معنى (التفسير) ومعنى (المفسّر)، فيقول:

*"قد أردت أن أعيد القول فى شىء هو أصل الفساد ومعظم الآفة، والذى صار حجازاً بين القوم وبين التأمل، وأخذ بهم عن طريق النظر وحال بينهم وبين أن يُصغوا إلى مايقال لهم، وأن يفتحوا للذى تتبيّن أعينهم، وذلك قولهم : "إن العقلاء قد اتفقوا على إنه يصحُ أن يُعبَّر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحاً، والآخر غير فصيح. وذلك، قالوا، يقتضى أن يكون للفظ نصيب فى المزية، لأنها لوكانت مقصورة على المعني، لكان محالاً أن يجعل لأحد اللفظين فضل على الآخر، مع أن المعّبر عنه واحد".*

*وهذا شىء تراهم يعجبون به ويكثرون ترداده، مع أنهم يؤكدونه فيقولون: "لولا أن الأمر كذلك، لكان ينبغى أن لايكون للبيت من الشعر فضلٌ على تفسير المفسَّر له، لأنه إن كان اللفظُ إنما يشرف / من أجل معناه، فإن لفظ المفسَّر يأتى على المعنى ويؤديه لامحالة، إذ لوكان لايؤديه، لكان لا يكون تفسيراً له"* (١٠١)

إننا إذا ماحاولنا أن نقرأ ما ينطوى عليه هذا الاحتجاج، الذى يورده عبد القاهر للمعتزلة والذى نجد ما يدعمه فى نص عبد الجبار السابق، من مفهوم لكل من (المعنى) و(التفسير)، لوجدنا أن مفهوم (المعنى)، وفق ذلك الاحتجاج لا يعدو الفكرة المجردة التى يمكن إيصالها بطرائق و كيفيات تعبيرية متعددة ومختلفة، دونما أن يطرأ عليها أى تعدل أو تغير من اختلاف هذه الكيفيات والطرائق. وكأن المعنى – وفق ذلك – معطى سرمدى ثابت لايعتريه أى تبدل أو تحول مهما تغيرت أعرا ضُه، مما ينم عن عدم الوعى بكل من طبيعة المعنى وآلية عمله فى مجال (الخطاب البليغ) من جهة، والطبيعة العلية للدلائل فى (النظم) – وهى ما أشار إليه عبدالقاهر فى سياق تفرقته بين (نظم الحروف) ونظم (الكلم) – من جهة أخرى. كذلك فإن مفهوم التفسير لا يعدو نثر الخطاب المفسر وحكاية المعنى وأداءه وليس إعادة بنائه، وكأن وظيفة المفسِّرهى وظيفة المعجم. فالمفسِّر حاكٍ ومؤدٍ للمعنى، وليس مفسراً للآلية التى ينتظم بها هذا المعنى، والتفسير هو محض حكاية وأداء أمينين وليس منظوراً ورؤية بعينها للمفسِّر فى المفسَّر.

وإذا كان هذا هو مفهوم هذا الاحتجاج لكل من (المعنى) و (التفسير)، فلنعاين الكيفية التى يتصدى بها عبدالقاهر لهدم هذا الاحتجاج وما يحويه، يقول :

" والجواب أن يقال للمحتج بذلك: قولك إنه يصحُّ أن يُعبِّر عن المعنى الواحد بلفظين، يحتمل أمرين: أحدهما: أن تريد باللفظين كلمتين معناهما واحد فى اللغة، مثل "الليث" و "الأسد"، ومثل "شحط" و"بعد"، وأشباه ذلك مما وضع اللفظان فيه لمعنى .

والثاني: أن تريد كلامين.

فإن أردت الأول خرجت من المسألة، لأن كلامنا نحن فى فصاحة تحدث من بعد التأليف، دون الفصاحة التى توصف بها اللفظة مفردة ومن غير أن يعتبر حالها مع غيرها. وإن أردت الثانى، ولابد لك أن تريده، فإنَّ مهنا أصلاً، من عرفه عرف سقوط هذا الاعتراض. وهو أن يعلم أن سبيل المعانى سبيل أشكال الحلى، كالخاتم والشُّنف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلاً ساذجاً، لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن أتى بما يقع عليه اسم الخاتم إ ن كان خاتماً والشُّنف إن كان شنفاً، وأن يكون مصنوعاً / بديعاً قد أغرب صانعه فيه. كذلك سبيل المعانى، أن ترى الواحد منها غفلاً ساذجاً عامياً موجوداً فى كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور فى المعانى، فيصنع فيه مايصنع الصَّنعُ الحاذق، حتى يُغرب فى الصنعة ويُدِقَّ فى العمل، ويبدع فى الصياغة. وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئت، وأمثلته نُصْبَ عينيك من أين نظرت.

تنظر إلى قول الناس: "الطبع لايتغير"، و"لست تستطيع أن تخرج الإنسان عما جُبل عليه"، فترى معنى غفلاً عامياً معروفاً فى كلِّ جيلٍ وأمةٍ، ثم تنظر إليه فى قول المتنبى :

يراد من القلب نسيانكم ** وتأبى الطباع على الناقلِ

فنجده قد خرج فى أحسن صورة، وتراه قد تحول جوهرة بعد أن

*كان خرزة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئاً"* (١٠٢)

يطرح عبد القاهر – داخل هذا النص – القراءتين اللتين تحتلهما مقولة: "يصح أن يُعبَّر عن المعنى الواحد بلفظين مختلفين":

القراءة الأولى: أن يكون المقصود باللفظين (الترادف) كـ (الليث) و (الأسد) / و (شحط) و (بعد)، وأشباه ذلك مما وضع اللفظان فيه لمعنى، ويرى أنه لوكان الأمر كذلك فلا مبرر للنقاش، ذلك أن الفصاحة المتوجَّه لرصدها هنا هى (فصاحة التأليف)، لا (فصاحة المفردة) التى نفاها فيما سبق .

القراءة الثانية: أن يكون المقصود باللفظين (كلامين)، وهو الذى لابد أن يراد، ثم يأخذ فى محاولة حل مأزق مقولة "أنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين مختلفين ويكون أحدهما أفصح من الآخر" – ذلك أنها ليست مقولة المعتزلة، بل سابقة عليهم، والمعتزلة يعتمدونها للتدليل على أن المزية مختصة بالألفاظ؛ فيعقد مقارنة تمثيلية بين كل من (المعنى الغفل) و (الشكل الغفل) / و(المعنى المبدَع) و(الشكل المبدَع) فى مجال الصياغة، ولعله يمكن القول: إن هذه المقارنة التى يقيمها عبدالقاهر بين كل من (أشكال المعاني) و(أشكال الحلى) تنطوى على تقديم مفهوم جديد للمعنى (البليغ) أو – بعبارة معاصرة – (الأدبى). إذ لم نعد ازاء الصورة الشائعة: صورة (الجارية/المعرض)، (١٠٣) ولاإزاء الحدين الآخرين لهذه الصورة: (المعانى /الألفاظ): المعانـى = الجارية / الألفاظ = المعرض بل نحن ازاء صورة جديدة تحوى حدوداً مختلفة :

معنى / صورة معنى

شكل ساذج / شكل مبدع

ليس هذا فحسب، بل إن عبد القاهر يغير حدى المشبَّه فى تلك الصورة التقليدية فلايجعلها كما هى:

معان = جوار / ألفاظ = معارض

بل يقول :

*"فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة ً للمعانى وحليةً عليها = أو يجعلون المعانى كالجوارى، والألفاظ كالمعارض لها، وكالوشى المحبَّر واللباس الفاخر والكسوة الرائقة، إلى أشباه ذلك مما يفخمون به أمر اللفظ ويجعلون المعنى ينبل به ويشرف = فاعلم أنهم يصفون*

*كلاماً قد أعطاك المتكلم غرضه فيه من طريق معنى المعنى فكنّى وعرّض، ومثّل واستعار، ثم أحسن / في ذلك كله وأصاب، ووضع كل شيء منه في موضعه، وأصاب به شاكلته، وعمد فيما كنى به وشبه ومثّل، لما حَسُن مأخذه ودقّ مسلكه، ولطفت إشارته، وإن المِعْرض وما في معناه، ليس هو اللفظ المنطوق به ولكنّ معنى اللفظ دلّت به على المعنى الثاني، / كمعنى قوله :*

*فإني جبان الكلب مهزول الفصيل :*

*= الذي هو دليل على أنه مضياف، فالمعاني الأول المفهومة من أنفس الألفاظ هي المَعارض والوشي والحلي وأشباه ذلك، والمعاني الثواني التي يُومأ إليها بتلك المعاني، هي التي تكسى تلك المعارض، وتُزين بذلك الوشي والحلي ."* (١٠٤)

مما يعني اننا إزاء :

معنى أول = حلي، وشي /معنى ثان = جارية وليس كما يذهب بعض الباحثين من أن المعنى الثاني عند عبد القاهر يساوي التصوير والزينة. (١٠٥)

إن هذا التحويل لحدى المشبه، من قبل عبد القاهر، يتجاوب مع ما يطرحه في تمثيله للمعاني بأشكال الحلي :

معنى غفل = جارية = شكل غفل = خرزة = معنى ثان

معنى مُبدَع = حلي = شكل مبدع = جوهرة = معنى أول

إن عملية التحويل تتم، في المقام الأساس، في مجال المعنى، ولكن مع ملاحظة أن التحويل يتم من خلال (توخي معاني النحو في معاني الكلم). وكما أن المصوغات ذات تجليات شكلية عدة ومتفاوتة، منها مالا يعدو الحد الأدنى (الإطار أو القالب) الذي لا يعدو كونه ضاما للنوع وفارقا بين نوع وآخر، ومنها ما يصل إلى درجة فائقة من التفرد والتميز والإغراب، فكذلك المعاني ترى الواحد منها غفلاً ساذجاً عامياً موجوداً في كلام الناس كلهم ثم تراه، وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني ... فتجده قد خرج في أحسن صورة، وتراه *قد تحوّل جوهرة بعد أن كان خرزة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئاً*. فمفهوم (صورة المعنى) أو (شكل المعنى) قرين للتفرد والإغراب في الصنعة، والإبداع في الصياغة والتحوير.

وعليه فإننا مع النظم – دائماً – في مجال صورة المعنى، وليس أصل المعنى الذي يمثل الحد الأدنى المشترك من الإعلام بين عبارة وأخرى، مثل (الطباع لاتتغير) في مقابل بيت المتنبي :

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل (١٠٦)

إن هذا الحد الأدنى من الإعلام لا يعنى أننا إزاء معنى واحد ولكن ازاء فارق ومسافة تساوى الفارق والمسافة بين (الخرزة) و (الجوهرة) وإزاء فعل تحويل لهذه الخرزة أزالها عن خصائصها الأولى - وإن استخدمها - إلى خصائص أخرى مغايرة تماماً، على نحو يبدو فيه هذا التحويل وكأنه خلق: (وصار أعجب شىء بعد أن لم يكن شيئاً).

هكذا يقدم عبد القاهر هذه المشابهة بين (أشكال المعانى) و(أشكال الحلى) ليدلل على أن حتى ما نعرفه وما سبق إدراكه حين يدخل مجال الإبداع يتحول إلى شىء آخر تماماً، ويعاد تشكيله كلية، ليخرج من حدود (المعنى) الذى يساوى (الفكرة) إلى (الصورة) - إلا أن عبد القاهر لايقدم هذا المفهوم للمعنى بوصفه منظوره هو، ولكن ماعناه القدماء ممن قالوا: "إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحاً والآخر غير فصيح" رغبة منه فى إلزام عبد الجبار وحده تبعة سوء الفهم، وهو مالايخلو -بطبيعة الحال- من أثر الصراع المذهبى بين عبد القاهر والمعتزلة، فيعقب نصه عن المشابهة بين أشكال المعانى، وأشكال الحلى، بقوله :

*"وإذ قد عرفت ذلك، فإن العقلاء إلى هذا قصدوا حين قالوا : "إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحاً والآخر غير فصيح"* . (١٠٧)

أى أن السابقين قصدوا بهذه العبارة إن ثمة عبارتين يكون (أصل المعنى) فيهما مشتركاً فى حين لاتكون صورة المعنى كذلك، وأن عبد الجبار هو الذى لم يفهم هذا .

إذا كان يمكن القول : إنَّ عبد القاهر يريد أن يلزم عبد الجبار، أو المعتزلة، فقط خطأ هذه المقولة فإنه يمكن القول - أيضاً - إنه فى الوقت ذاته، يحاول أن يقدم حلاً - من خلال تفسيره هذا - يحد من سريان هذه المقولة بصورتها تلك. فهذه المقولة (وحدة المعنى واتفاقه / مع اختلاف العبارات) هى نتاج عدم وعى حاد بطبيعة اللغة من جهة، وبطبيعة الخطاب البليغ من جهة أخرى، وهى مسئولة بدرجة عالية عن عدم إدراك موضوع العلم، وقصره على محض (الألفاظ).

ولهذا فإن عبد القاهر يحاول أن يفسر المقصود بـ (المعنى) فى هذه المقولة بأنه الغرض، فيقول:

*"لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها فى*

*المعنى تأثيرلايكون لصاحبتها فإن قلت: فإذا أفادت هذه مالاتفيد تلك، فليستا عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين إثنين.*

قيل لك: إن قولنا "المعنى" فى مثل هذا، يراد /به الغرض، *والذى أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه، نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد فتقول/ "زيد كالأسد"، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: "كأن زيداً الأسد"، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد، إلا أنك تزيد فى معنى تشبيهه به زيادة لم تكن فى الأول، وهى أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لايرُوعُه شىءٌ، بحيث لايتميز عن الأسد، ولايقصر عنه، حتى يتوهم أنه أسد فى صورة آدمى.*

*وإذا كان هذا كذلك فانظر هل كانت هذه الزيادة وهذا الفرق إلا بما تُوخى فى نظم اللفظ وترتيبه، حيث قُدِّم "الكافُ" إلى صدر الكلام وركبت مع " أن" ؟ وإذا لم يكن إلى الشك سبيل أن ذلك كان بالنظم فاجعله العبرة فى الكلام كله"* . (١٠٨)

وعليه، فإن عبد القاهر يرى أهمية وضرورة التمييز بين (أصل المعنى أو الغرض)، وبين (صورة المعنى) التى هى نتاج لعلاقات النظم. وهو يرى أن عدم التنبه إلى هذا الفرق يهدر فاعلية النظم كلية، ويفضى إلى عدم الوعى بخصوصية (الخطاب البليغ). وخصوصية (المعنى) فى هذا الخطاب، والكيفية التى ينبنى بها المعنى داخله. وهو فى هذا يرى أن ثمة إمكانية لأن تكون الألفاظ واحدة، / ومع ذلك تكون صورة المعنى متغيرة نتاجاً لتغير علاقات نظم هذه الألفاظ، إذ يقول :

*"إذا تغيَّر النظم فلابد حينئذٍ من أن يتغير المعنى، على ما مضى من البيان فى "مسائل التقديم والتأخير"، أعنى قولك: "إنَّ زيداً كالأسد"، ذاك أنه لم يتغير من اللفظ شىء وانما تغير النظم فقط".*(١٠٩)

مما يعنى أن أى تغير فى نسق الخطاب (نظمه) يفضى مباشرة إلى تغير فى صورة المعنى. يتضح لنا – من خلال هذا – رفض عبد القاهر المطلق لهذه المقولة، وما تفضى إليه من متضمنات، كما يتضح لنا – أيضاً – الكيفية والصورة الجديدة التى يأخذها موضوع العلم إذ يتحول من (لفظ /معنى) أو (معنى /لفظ) إلى (نظم/ صورة معنى) أو العكس.

لعله يمكننا القول – فى ضوء هذا – إن تفرقة عبد القاهر بين كلٍّ من (صورةالمعنى) و(أصل المعنى) هى نتاج وعى دقيق بالفرق بين كل من اللغة العادية التى يكون البناء فيها وسيلة لنقل مضمون ما، وبين اللغة الأدبية التى يكون البناء فيها وسيلة وهدفاً فى آن واحد، إذ لا تنفصل (صورة المعنى) عن كيفية انتظام هذا البناء لوحداته. كما يمكننا أن نقول – أيضاً – إن رفض عبدالقاهر للمطابقة بين التفسير والمفسَّر وعدم إمكان حلول التفسير محل المفسَّر يحوى ضمناً بدايةً لبزوغ مفهوم النص بوصفه أفقاً مغايراً لمرجعه، ومفارقاً لفعل معاينته، كما يحوى أيضا منظورا ومفهوما جديدين للتفسير؛ مما يعنى تفرقة بين وظيفة المفسِّر (البلاغى – الناقد) ووظيفة (اللغوى). (١١٠)

لعله يصعب إذاً – فى ظل ماسبق – قبول مايذهب إليه بعض الباحثين من أن عبدالقاهر يرى أن *"المعنى ينقل من عبارة إلى أخرى فلايزيد ولاينقص وإن المعنى وتفسيره شىء واحد"* . (١١١)

٢ - ٦

إذا كان عبد القاهر قد قام برصد مايتصوره أسباباً تقف وراء اختزال موضوع العلم فى (اللفظ) أو(الألفاظ) لدى القاضى عبد الجبار والمعتزلة على وجه التحديد، فإنه يجد أنه مواجه بتراث تشيع فيه هذه المقولة، وتشيع فيه أيضاً (القسمة) إلى (ألفاظ /و معان). وهو تراث يقترن وأسماء تحتل مكاناً وموقعاً بارزين داخل ثقافته؛ مما لايجعله قادراً على الاصطدام المباشر بها؛ لذا فهو، وإن كان يرى : أن الكيفية التى طرح بها الجاحظ أو ابن قتيبة أو غيرهما – ممن لهم نتاج فى مجال البلاغة والنقد – موضوع البلاغة مسئولة بدرجة عالية عن كل من (القسمة) – على حد تعبيره – ، والطرح الخاطئ لموضوع العلم = فإنه لايستطيع التصريح بذلك مباشرة، ولكنه يلتف على الأمر محاولاً استنطاق سابقيه – كالجاحظ وابن قتيبة وغيرهما – مقولاته هو، أو إسقاط مفهوماته هو على نصوص هؤلاء؛ من أجل أن يضمن لمقولاته القبول والشيوع. لعله من الأفضل أن نعاين هذه الكيفية، من خلال نص عبد القاهر مباشرة لما تكشف عنه من مراوغة هذا النص من ناحية، ولما يتضح لنا من خلال معاينتها من تباين منظور هذه المقولات عما يحاول عبد القاهر إسقاطه عليها . يقول :

*"واعلم انى على طول ماأعدتُ وأبدأتُ، وقلتُ وشرحتُ، فى هذا الذى قام فى أوهام الناس من حديث "اللفظ"، لربما ظننتَ أنى لم*

أصنع شيئاً، وذاك أنك ترى الناس كأنه قد قضى عليهم أن يكونوا في هذا الذي نحن بصدده، على التقليد البحت، وعلى التوهم والتخيل، وإطلاق اللفظ من غير معرفة بالمعنى، قد صار ذاك الدأب والديدن واستحكم الداء/ منه الاستحكام الشديد . وهذا الذي بيناًه وأوضحناه، كأنك ترى أبداً حجازاً بينهم وبين أن يعرفوه، وكأنك تسمعهم منه شيئاً تلفظه أسماعهم، وتتكرهه نفوسهم، وحتى كأنه كلما كان الأمر أبينَ كانوا عن العلم به أبعد، وفي توهم خلافه أقعد، وذاك لأن الاعتقاد الأول قد نشب في قلوبهم، وتأشب فيها، ودخل بعروقه في نواحيها، فصار كالنبات السوء الذي كلما قلعته عاد فنبت.

والذي له صاروا كذلك، أنهم حين رأوهم يفردون "اللفظ" عن "المعنى"، ويجعلون له حسناً على حدة، ورأوهم قد قسّموا الشعر فقالوا: "إن منه ما حسن لفظه ومعناه، ومنه ما حسن لفظه دون معناه. ومنه ماحسن معناه دون لفظه"، ورأوهم يصفون "اللفظ" بأوصاف لايصفون بها "المعنى" ظنوا أن للفظ من حيث هو لفظ حُسنا ومزية ونبلاً وشرفاً، وأن الأوصاف التي نحلوه إيّاها هي أوصافه على الصحة، وذهبوا عما قدّمنا شرحه من أن لهم في ذلك رأياً وتدبيراً، وهو أن يفصلوا بين المعنى الذي هو الغرض، وبين الصورة التي يخرج فيها، فنسبوا ما كان من الحسن والمزية في صورة المعنى إلى "اللفظ"، ووصفوه في ذلك بأوصاف هي تخبر عن أنفسها انها ليست له كقولهم:

"إنه حلى المعنى، وأنه كالوشي عليه، وأنه قد كسب المعنى دلاً وشكلاً، وأنه رشيق أنيق، وأنه متمكن، وأنه على قدر المعنى لا فاضل ولامقصر"، إلى أشباه ذلك مما لا يُشك أنه لايكون وصفاً له من حيث هو لفظ وصدى صوت، إلا أنهم كأنهم رأوا/بسلاً حراماً أن يكون لهم في ذلك /فكر وروية، وأن يميزوا فيه قبيلاً من "دبير". [١١٢]

إننا إذا ما نظرنا إلى كل من الفقرة الأولى والثانية من هذا النص لوجدنا أن كلاً من

رباعية ابن قتيبة الشهيرة، وبعض العبارات التى أوردها الجاحظ [١١٣] - فى سياق سرده لتعريفات البلاغة - فى البيان والتبيين، من قبيل :

(اللفظ كسب المعنى دلا) [١١٤]

(لفظ رشيق) [١١٥]

(إنه على قدر المعنى لافاضل ولامقصر) [١١٦]

(قلق ناب) [١١٧]

= أقول لوجدنا إن كلاً من رباعية ابن قتيبة، وهذه العبارات يبدو مسئولاً، بصورة من الصور - كما يتضح من ربط عبد القاهر- عن نشوب ما يسميه بالاعتقاد الأول الذى صار حجازاً يحول دون إدراك موضوع العلم، ويفضى إلى تصور أن للفظ قيمة فى ذاته. ولكن هل بالفعل يرى عبد القاهر أن هذه العبارات عائق لفظى أفضى إلى الطرح الخاطئ للموضوع ؟

لعله يمكن الجواب بـ (نعم /ولا) معاً:

نعم: إذ لاشك أن فى هذا النص ما يعكس تنبه عبد القاهر لمسئولية هذه المقولات عن شيوع (وهم اللفظ) - على حد تعبيره -؛ بدليل هذا الربط الذى يقيمه بين سريان مقولة (اللفظ) وهذه العبارات.

ولا: من حيث إنه يعود لينفى ما يثبته من خلال محاولته استنطاق هذه العبارات مفهوماته هو، أو اسقاطها عليها - فى حين أن هذه المحاولة ذاتها تثبت وتؤكد ما يريد أن ينفيه - فيكون المقصود بـ "المعنى" - عند كل من الجاحظ وابن قتيبة- الغرض، كما يكون المقصود بـ "اللفظ" لديهما - أيضاً - "صورة المعنى"؛ وعلى هذا فلا تبعة تقع على أى منهما، أوعلى تلك العبارات؛ إذ ألغى عبد القاهر المسافة بين مفهوماته، وماتحويه عباراتهما من إحالات. وكأن ما يقوله هو، كان مقولاً ومرئياً فى تلك العبارات؛ وكأن المسئولية هنا هى مسئولية من لم ير ما كان مرئياً أمامه.

هكذا يعفى عبد القاهر (القدماء) من أى مسئولية تجاه تضخم مقولة (اللفظ) وتكريسها. وكأن المشكل لم يكن - فى المقام الاساس - مشكل مفهوم، ولكن فقط مشكل إفهام، لم يساهم فيه التباس هذه العبارات والباسها، بقدر ماساهمت فيه قلة نظر الناظر إليها، فلم يعِ أن لهم رأياً وتدبيراً. لايكتفى عبد القاهر بهذا النص، ولكن نجد لديه نصاً آخر يسعى فيه المسعى ذاته، وإن كان على نحو أطرف، إذ يسوق تساؤلاً - على لسان الخصم فى سياق محاجته لعبد

الجبار– يشي – بإدراكه لما مارسته هذه العبارات من أثر في تكريس كل من القسمة (لفظ / معنى)، ومقولة (اللفظ)؛ إلا أنه مع ذلك يقدم جواباً لايفترق عن تفسيره السابق من حيث تأويليته، وماتنطوى عليه هذه التأويلية من تبرير.

ذلك هو السؤال الذى يورده :

*" فإن قيل : فماذا دعا القدماء إلى أن قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا : " معنى لطيف، ولفظ شريف"، وفخموا شأن اللفظ وعظموه حتى تبعهم فى ذلك من بعدهم، وحتى قال أهل النظر:*

*" إن المعانى لاتتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ"، فأطلقوا كما ترى كلاماً يوهم كل من يسمعه أن المزية فى حاق اللفظ؟* [118] وذلك هو جواب عبد القاهر *"قيل له: لماكانت المعانى إنما تتبين بالألفاظ، وكان لاسبيل للمرتب لها والجامع شملها، إلى أن يعلمك فى ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ فى نطقه، تجـوّزوا فجوّزوا فكنـّوا عن ترتيب المعانى بترتيب الألفاظ، ثم بالألفاظ بحذف "الترتيب "، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ما أبان الغرض وكشف عن المراد، كقولهم: "لفظ متمكن يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى مايليه كالشىء الحاصل فى مكان صالح يطمئن فيه = "ولفظ قلق نابٍ"، يريدون أنه من أجل معناه غير موافق لما يليه كالحاصل فى مكان لايصلح له، فهو لايستطيع الطمأنينة فيه = إلى سائر ما يجىء فى صفة اللفظ، مما يعلم أنه مستعار له من معناه، وأنهم نحلوه إياه، بسبب مضمونه ومؤداه."* [119]

لعله فى كل من هذا السؤال وجوابه، مايستدعى التوقف ازاءهما وتفحصهما جيداً؛ ذلك أنه يمكن القول :

- إنها المرة الأولى التى يطرح فيها سؤال (داعى القسمة) فى تاريخ البلاغة مما يشى – ضمناً – بالتنبه إلى ماتنطوى عليه تلك القسمة من طرح ملتبس وخاطىء للموضوع.

ولعله يمكن – أيضاً – القول: أنه على الرغم من الكيفية التى صاغ بها عبد القاهر جوابه

على هذا السؤال، وهى كيفية لاتخلو من مغالطة وتبريرية؛ فإن ثمة ما يكشف عن تنبهه لما كان لهذه العبارات، والكيفية التى صيغت بها - حتى وإن لم يقصد أصحابها عزل المعنى عن موضوع المزية وافراد اللفظ بها - من دور فى أزمة العلم، والالتباس فى كيفية طرح موضوعه. تلك دلالة أولى ينبغى رصدها فى هذا النص، كما ينبغى التنبه - أيضاً - إلى أن كون المخاطب - فى هذا النص - هو الاتجاه المكرس لـ(اللفظ) قد ساهم بدرجة كبيرة فى الكيفية التى صاغ بها عبد القاهر جوابه؛ خاصة أن الصراع ممتد على أرضية مذهبية؛ مما دفع بعبد القاهر - فى جوابه - إلى نفى القسمة التى أُقر بها فى السؤال، محاولاً تحويل علاقة الانقسام تلك إلى علاقة اتصال كنائى يتم الوصول فيها إلى الطرف المكنّى عنه المعانى (الملزوم) من خلال الألفاظ (اللازم). أو تتم فيها الإحالة على الملزوم من خلال اللازم.

وهو يقدم جوابه على هذا النحو: حيث إن المعانى بوصفها (التصورى الداخلى) لاتدرك إلا من خلال الألفاظ بوصفها (الحس الخارجى)؛ ومن ثم لايستطيع (المنشئ = المرتب لها) تمثيل كيفية ترتيبها إلامن خلال ترتيب الألفاظ، أى إلامن خلال تحويلها من (الداخل) إلى (الخارج)، فإن القدماء أيضاً صنعوا صنيع المنشئ وأحالونا على المعانى من خلال حديثهم عن (لازمها) الألفاظ.

لعله يتضح لنا أن ليس ثمة علاقة مابين المقدمتين اللتين طرحهما عبد القاهر وبين النتيجة التى توصل إليها، وإننا إزاء استدلال خاطئ. إن هدف عبد القاهر من مثل هذه التفسيرات للقدماء - بطبيعة الحال - هو مواجهة سريان مقولة (اللفظ)؛ ومن ثم فهو يريد حمل كل العبارات التى تنطوى على القسمة أو التى تفضى إلى تصور أن للفظ تميزاً ما فى ذاته، على تفسيرات تدحض هذه الدلالة. قد يمكننا الاتفاق مع عبد القاهرحول أن القدماء لم يعنوا بعباراتهم تلك تهميش (المعنى) وإفراد (اللفظ) إفراداً مطلقاً بالمزية، وأن ثمة إمكانية للحديث عن ألفاظ دونما معان، ولكن هل مثل هذه الموافقة التى يمكن أن ندعمها بنصوص للجاحظ من قبيل أن :

*"الاسم بلا معنى له، كالظرف الخالى، والأسماء فى معنى الأبدان، والمعانى فى معنى الأرواح. واللفظ للمعنى بدن والمعنى للفظ روح"*(١٢٠)، وأن الأسماء بلامعان شيء جامد لا حركة له، ولاحس فيه ولامنفعة وإنه لا يكون اللفظ اسماً إلا وهومضمن بمعنى. (١٢١)

أقول هل يمكن لمثل هذه الموافقة أو لمثل هذه النصوص أن تعدِّل الطرح الخاطئ للقضية؟

إنه يمكن القول: إن ثمة وعياً بأهمية المعانى بالنسبة للألفاظ، وأن المعانى شرط لعمل اللغة عموماً، ولكن هل إثبات مثل هذا الوعى يحل مأزق الكيفية التى حُدِّدت بها الفصاحة عند الجاحظ، أو الكيفية التى يسوق بها ناقد مثل ابن قتيبة، أو من تلوه من نقاد وبلاغيين مثل: ابن طباطبا، وقدامة والعسكرى....الخ = حكمهم على (الخطاب البليغ : شعراً ونثراً) ؟

إن الجواب - بطبيعة الحال - هو النفى، ذلك أننا إذا ماتوقفنا إزاء نصوص ابن قتيبة وأولئك الذين تلوه، لوجدنا أنها تفضى إلى نتائج بالغة الخطورة، فهذه صورة تدرّج معيار ابن قتيبة للشعر وفق ما تعكسه رباعيته، يقول:

*"وتدبرتُ الشعر فوجدته أربعة أضرب: ضربٌ منه حسن لفظه وجاد معناه...، وضربٌ حسن لفظه وحلا، فإذا فتشته لم تجد هناك فائدة فى المعنى كقول القائل :*

*ولما قضينا مــن منـى كـلَّ حــاجة ... ومـسح بالأركان من هو ماسـح*

*وشدت على حدب المهارى رحالنا ... ولاينظر الغادى الذى هو رائح*

*أخذنا بأطراف الأحاديث بيننـا ... وسالت بأعناق المطى الأباطح*

*هذه الألفاظ كما ترى أحسن شىء مخارجَ ومطالع ومقاطع وإذا نظر إلى ما تحتها من المعنى وجدته :*

*ولما قطعنا أيام منى واستلمنا الأركان وعالينا إبلنا الإنضاء، ومضى الناس لاينظر الغادى الرائح ابتدأنا فى الحديث وسارت المطى فى الأباطح. وضرب منه جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه كقول لبيد بن ربيعة :*

*ما عاتب المرءَ الكريمَ كنفسه ... والمرء يصلحه الجليس الصالح*

*وضرب منه تأخر معناه وتأخر لفظه."* (١٢٢)

لعله يتضح أن هذا النص غير قابل - على الإطلاق - لأن يُستنطق مقولات عبد القاهر؛ ذلك أن ابن قتيبة قد حدد ما يعينيه بدقة من (اللفظ) إذ قال فى تعليقه على الأبيات: "هذه الألفاظ كما ترى أحسن شىء مخارج ومطالع ومقاطع".

إذاً فـ (اللفظ) ليس هو (صورة المعنى) كما يريد عبد القاهر أن يوهم قارئيه، بل هو أقرب ما يكون للإنتظام الموسيقى الذى يتمثل فى الوزن والمخارج والمطالع والمقاطع وهذه المقاطع والمخارج قادرة - من منظورابن قتيبة - على تشكيل استجابة جمالية حتى وإن كان المعنى غير ذى فائدة!، ناهينا عن مفهوم الفائدة نفسه وملاءمته لمثل هذا السياق.

وعليه يصعب أن نستجيب لتفسير عبد القاهر الذى يطرح مشكل هذه العبارات على أنه مشكل فهم وإفهام و ليس مشكل مفهوم.

وإذا ماتركنا ابن قتيبة، وانتقلنا إلى ابن طباطبا فإننا سنجد الرؤية ذاتها. إذ يقسم الشعر –أيضاً– قسمة ابن قتيبة فيقول تحت عنوان: "الشعر الحسن اللفظ الواهي المعنى":

*"ومن الأبيات الحسنة الألفاظ المستعذبة الرائقة سماعاً، الواهية تحصيلاً ومعنى، وإنما يستحسن منها اتفاق الحالات التى وضعت فيها، وتذكر اللذات بمعانيها والعبارة عما كانت فى الضمير منها، وحكايات ما جرى من حقائقها، دون نسج الشعر وجودته وإحكام رصفه واتفاق معناه قول جميل :*

*فيا حسنها إذ يغسل الدمع كحلها ... وإذ هى تذرى الدمع منها الأنامل*
*عشية قالت فى العتاب قتلتنى ... وقتلى بما قالت هناك تحاول*

*فالمستحسن من هذه الأبيات حقائق معانيها الواقعة لأصحابها الواصفين لها دون صنعة الشعر وإحكامه فأما قول القائل :*

*ولما قضينا من منى كلَّ حاجة ... ومسح بالأركان من هو ماسح*
*وشدت على حدب المهارى رحالنا ... ولاينظر الغادى الذى هو رائح*
*أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ... وسالت بأعناق المطى الأباطح*

*هذا الشعر هو استشعار قائله لفرحة قفوله إلى بلده وسروره بالحاجة التى وصفها، من قضاء حجه وأنسه برفقائه، ومحادثتهم، ووصفه سيل الأباطح بأعناق المطى كما تسيل المياه، فهو معنى مستوفى على قدر مراد الشاعر."* (١٢٣)

إن الرؤية التى يطرحها هذا النص – لابن طباطبا – لاشك رؤية تجزئ عملية التلقى، والاستجابة الجمالية للمتلقى. فألفاظ الأبيات التى يستشهد بها: حسنة ومستعذبة ورائقة سماعاً وواهية تحصيلاً ومعنى.

أى أن ثمة إمكانية لالتذاذ السمع، وفاعلية المستوى الصوتى والموسيقى بمعزل عن المستوى الدلالى، وكأن ثمة استقلالاً لكل مستوى من مستويات التشكيل فى إنجاز الاستجابة الجمالية، بغض النظر عن كفاءة بقية المستويات وتجاوبها، وعليه فليس ثمة ما يمنع من الحكم بالإيجاب للأصوات والموسيقى، والحكم بالسلب على المعنى داخل نص واحد. وبدلاً من أن تكون الرؤية التى تحكم معاينة النص رؤية تعتد فواعل التشكيل ومكوناته، نجد أنها لاتجد مانعاً ما أو حرجاً من أن يكون النص مستويات متجاورة، لامتفاعلة ومتجادلة، وأن يكون النص على درجة

من عدم التكافؤ بين كل من المستوى (الصوتى - الموسيقى)، والمستوى (المعنوى - الدلالى).
إن هذه الرؤية هى ذاتها أيضاً عند قدامة، إذا يقول تحت عنوان "نعت اللفظ":

*"أن يكون سمحاً، سهل مخارج الحروف من مواضعها، عليه رونق الفصاحة، مع الخلو من البشاعة، مثل أشعار يؤخذ فيها ذلك وإن خلت من سائر نعوت الشعر، منها أبيات من تشبيب قصيدة للحادرة الذبيانى وهى :*

*وتصدَّقت حتى استبتك بواضحٍ　　　　صلتٍ كمنتَصِبِ الغزال الأتلع "* [١٢٤]

قد يجاب عن هذا بـ : أن كلاً من ابن قتيبة أو ابن طباطبا، أو قدامة لم يجعل هذا القسم أو الضرب - الذى يكون أحد طرفيه أكثر تأثيراً من الآخر- المثل أو النموذج الأمثل للشعر، وأن رؤية أى منهم لم تكن منحازة إلى طرف على حساب آخر، بدليل أن ابن قتيبة قد جعل الضرب الأول من الشعر :

*"ما حسن لفظة وجاد معناه"*، وان ابن طباطبا قد جعل الأشعار المحكمة هى *"المستوفاة المعانى السلسة الألفاظ"* [١٢٥] التى يتم فيها *"إيفاء كل معنى حظه من العبارة وإلباسه مايشاكله من الألفاظ حتى يبرز فى أحسن زى وأبهى صورة "* . [١٢٦] وفق هذا لاتكون هذه الرؤية وليدة خلل فى التصور بقدر ما تقوم برصد الواقع الشعرى، وأن هذه الحالات من اللاتكافؤ بين (اللفظ)/ و (المعنى) فى الجودة والتشاكل هى معطى من معطيات الواقع الشعرى، وكل ما قام به ابن قتيبة، وابن طباطبا وغيرهما هو رصدها فى ذلك التقسيم وأنه من الممكن فعلاً أن يُواجه الناقد بنصوص ينتهك ويستهلك فيها مستوى من مستوياتها بقية مستويات النص.

ولكن مثل هذا لاينطبق على هذه الرؤية لسببين :

الأول: هو النصوص ذاتها التى يحكمون عليها، وهى نصوص بعضها تناوله ابن جنى، وعبد القاهر بالتحليل والتفسير الذى يكشف عن عدم انطباق مثل هذا الحكم عليها، ولعله يمكننا - أيضاً - أن نحكم على أبيات (ولماقضينا من منى ...) والحادرة بالجودة وإن لم يتسع المقام لتحليلها التزاماً بالموضوع.

الثانى: أن ثمة نصوصاً صريحة تدل على إمكانية تشكل الاستجابة الجمالية على نحو مجزأ، وكأن الحواس، أو مفردات (المنظومة الاشارية الأولى) [١٢٧] تعمل بشكل منفصل تماماً

لايحيل بعضها على بعض، وكأن اللغة أيضاً لاتخضع إلا لفعل الإدراك المجرد ولاتحيل على هذه الحواس، فهذا هو نص ابن طباطبا عن عيار الشعر :

*"وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب فما قبله واصطفاه فهو وافٍ، وما مجه ونفاه فهو ناقص - والعلة فى قبول الفهم الناقد للشعر الحسن الذى يرد عليه، ونفيه للقبيح منه، واهتزازه لما يقبله وتكرُّهه لما ينفيه، أن كل حاسة من حواس البدن إنما تتقبل مايتصل بها مما طبعت له إذا كان وروده عليها وروداً لطيفاً باعتدال لاجور فيه، وبموافقة لامضادة معها؛ فالعين تألف المرأى الحسن، وتقذى بالمرأى القبيح الكريه، والأنف يقبل الشم الطيب ويتأذى بالمنتن الخبيث، والفم يلتذ بالمذاق الحلو ويمج البشع المر؛ والأذن تتشوف للصوت الخفيض الساكن وتتأذى بالجهير الهائل؛ واليد تنعم بالملمس اللين الناعم، وتتأذى بالخشن المؤذى؛ والفهم يأنس من الكلام بالعدل الصواب الحق، والجائز المعروف المألوف ويتشوف إليه ويتجلى له؛ ويستوحش من الكلام الجائر الخطإ الباطل والمحال المجهول والمنكر منه ويصدأ له... وللشعر الموزون إيقاع يطربُ الفهمَ لصوابه ومايرد عليه من حسن تركيبه واعتدال أجزائه، فإذا اجتمع للفهم مع صحة وزن الشعر صحة المعنى وعذوبة اللفظ فصفا مسموعُه ومعقوله من الكدرتم قبوله له، واشتماله عليه، وإن نقص جزء من أجزائه التى يعمل بها وهى: اعتدال الوزن، وصواب المعنى، وحسن الألفاظ، كان إنكار الفهم اياه على قدر نقصان اجزائه - ومثال ذلك الغناء المطرب الذى يتضاعف له طرب مستمعه المتفهم لمعناه ولفظه مع طيب ألحانه - فأما المقتصر على طيب اللحن منه دون ماسواه فناقص الطرب. وهذا حال الفهم فيما يرد عليه من الشعر الموزون مفهوماً أو مجهولاً."* (١٢٨)

إن هذا النص يكشف بوضوح عن رؤية تجزيئية متأصلة، رؤية ترى أن: *"الشعر هو ما إن عرى من معنى بديع لم يعر من حسن الديباجة، وماخالف هذا*

فليس بشعر" (١٢٩) وفى الوقت نفسه ترى أنه: ***"من الأشعار أشعار محكمة متقنة أنيقة الألفاظ حكيمة المعانى عجبية إذا نقضت وجعلت نثراً لم تبطل جودة معانيها، ولم تفقد جزالة ألفاظها."*** (١٣٠)

وفى المقابل ثمة ***"أشعار مموهة مزخرفة عذبة، تروق الأسماع والأفهام إذا مرت صفحا؛ فإذا حصلت وانتقدت بُهرجت معانيها، وزيفت ألفاظها ومجت حلاوتها، ولم يصلح نقضها لبناء يستأنف منه".*** (١٣١)

إذا ماحاولنا تعيين مفهوم هذه الرؤية -من خلال ماسلف من النصوص- لكل من (المعنى) و(اللفظ)، وطبيعة العلاقة بينهما داخل الخطاب البليغ، لوجدنا أن مفهوم (المعنى) يدور فى فلك (الفائدة والحكمة). وأن (اللفظ / الألفاظ) يدور فى فلك (الموسيقى / الايقاع) وزناً كان أو انتظاماً صوتياً. وأنه يتجه نحو حاسة بعينها هى حاسة السمع، وأن توفير مايشبع هذه الحاسة كاف لتشكيل استجابة جمالية ما. ليس هذا فحسب، بل إن إشباع هذه الحاسة يمثل الحد الأعلى الذى يتأسس عليه أى اشباع آخر؛ ذلك أن الشعر الرائق هو ما ***" تسابق معانيه ألفاظه - فيلتذ الفهم بحسن معانيه كالتذاذ السمع بمونق لفظه."*** (١٣٢)

وهو كذلك ***"ما تكون ألفاظه منقادة لما تراد له غير مستكرهة ولامتعبة، لطيفة الموالج سهلة المخارج".*** (١٣٣)

إن هذا التشبيه يضعنا أمام ثنائية (السمع / الفهم) التى تدعم ثنائية (اللفظ / المعنى):

ألتذاذ سمع / التذاذ فهم

ألــفــاظ / مــعــان

مونق لفظهِ / حسن معانيه

فهذا التشبيه (أن يكون التذاذ الفهم كالتذاذ السمع) دال وكاشف عن كيفية الاستجابة للشعر. فالمشبه هو (الفهم - المعنى). والمشبه به هو (السمع - اللفظ). ومعلوم أن التشبيه لدى النقاد والبلاغيين يلحق الأدنى بالأعلى، والأخفى بالأوضح وعليه؛ فـ (السمع-اللفظ) هو الأعلى والأوضح، و (الفهم - المعنى) هو الذى يراد إلحاقه به.

إن ما يعينه هذا هو أن (السمع - اللفظ) له استقلال فى الاستجابة نحوه، وأن المستوى (الايقاعى - الصوتى) أكثر تاثيرا من المستويات الأخرى، وأن الشعر الجيد هو الذى يستطيع

أن يلحق (المعنى - الفهم) بـ (اللفظ- السمع)، ولكن هذا لايمنع من أنه لولم يكن (الفهم) فى مستوى (السمع) و (المعنى) فى مستوى (اللفظ) = أقول لايمنع من حدوث استجابة جمالية مما يعنى تكريساً لجمالية (اللفظ)، ينتج عنها تجزؤ الظاهرة الشعرية وتجزؤ عملية تلقيها.

لعله تكون قد اتضحت صعوبة حمل هذه النصوص، وهذه العبارات على ماحاول عبد القاهر حملها عليه. ولعله تكون قد اتضحت أيضاً مسئولية هذه النصوص عن أزمة العلم، والطرح الخاطئ للموضوع، وأن ماقال به عبد الجبار، لم يكن منفصلاً عن تراث يدعمه ويغذيه، وأن الأمر لم يكن محض سوء فهم من قبله لنصوص سابقيه، بقدر ما هو هيمنة نمط بعينه فى الرؤية يمكن أن تنطبق عليه أوصاف عبد القاهر لغياب مفهوم دقيق للممارسة العلمية، وليس ماحاول أن يفسر هذه النصوص به.

وإذا ماحاولنا أن نضيف أسباباً أخرى لما ذكره عبد القاهر لأمكننا القول، مع أدونيس، أن هيمنة الشفاهية على الثقافة العربية الإسلامية، فى طور نشأة هذه الثقافة، وعدم انتشار الكتابة كان له دور بارز فى تكريس وهيمنة مقولة (اللفظ)، وأن هذه الهيمنة للشفاهية -إذا ما قورنت بالكتابة - قد لعبت دوراً كبيراً فى صياغة مقولات الشعرية العربية حتى زمن عبد القاهر الذى مثل اتجاها مضاداً لهذه (اللفظية) -. يدعم ذلك أن هذا التكريس لـ (اللفظية) لم يكن منفصلا - فى واقع الأمر- عن تكريس مصاحب لجماليات التلفظ والأداء. وهو ما نجده بجلاء فى البيان البلاغى الأول: (البيان والتبيين):

فـ ***"البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة وإلى ترتيب ورياضة وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة النطق، وتكميل الحروف وإقامة الوزن"*** (١٣٤) إذ ***"إن ذلك من أكثر ماتستمال به القلوب وتثنى به الأعناق وتزين به المعانى"***. (١٣٥)

كما أنه ***"من أجل إعطاء الحروف حقوقَها من الفصاحة رام واصل بن عطاء إسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقه؛ فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ويناضله ويساجله ويتأتى لستره .... حتى انتظم له ما حاول واتسق له ما أمّل"*** (١٣٦)

فالجاحظ يقرن الفصاحة بالحروف فى أكثر من موضع وأكثر من سياق، وهو يتحدث عن اختلاف الصورة الصوتية والحرفية لمسمّى واحد مثبتا لبعضها الفصاحة على بعض مستشهداً فى ذلك بما استخدمه القرآن. (١٣٧) إن سلامة التلفظ والأداء ومثاليتهما وخلوهما من العيوب

يمثل فاعلاً أساساً في انجاز الأثر والاستجابة، فقد "*خطب الجمحى خطبة نكاح أصاب فيها معانى الكلام، وكان في كلامه صفير يخرج من موضع ثناياه المنزوعة فأجابه زيد بن على بن الحسين بكلام في جودة كلامه، إلا أنه فضله بحسن المخرج والسلامة من الصفير.*" (١٣٨)

وكما أنه ينبغى للجهاز الصوتى أن يكون سالماً ومعداً لأداء وتلفظ مثاليين، فإنه ينبغى كذلك أن تكون الرسالة ذاتها على القدر نفسه من السلامة. أى أن تكون هى -أيضاً- قابلة لتحقيق الأداء والتلفظ المثاليين، فتتوخى السلامة من توالي المخارج وتكرار الحروف ذات المخرج الواحد، أو المتشابهة المخارج؛ ذلك أن "*من ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر، وإن كانت مجموعة فى بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه فمن ذلك قول الشاعر:*

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر." (١٣٩)

وعليه؛ فالشعر الجيد هو ما كان: "*سهل المخارج فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً، وسبك سبكاً واحداً فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدهان*(١٤٠)

نعم، لم يقصر الجاحظ، جمالية الأداء على محض الأداء الصوتى، إذ تعرض للكثير مما يتعلق به من مصاحبات غير صوتية ولغوية مثل، ما ينبغى أن يكون عليه سمت المؤدى أو الخطيب، من قبيل: *أن النظر فى عيون الناس عى ومس اللحية هلك..الخ* (١٤١)، أو ماينبغى أن يكون عليه الشاعر من مظهرفى حالة انشاد شعره للخليفة كقصة الراجز العمانى مع الرشيد. (١٤٢) /. إلا أنه قد أولى (اللفظ)، وما ينتج عنه من أثر اهتماماً بالغاً ذلك أنه إذا ما "*كان اللفظ كريماً فى نفسه متخيراً من جنسه، وكان سليماً من الفضول، بريئاً من التعقيد حبّبَ إلى النفوس واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب وخفّ على ألسن الرواة ، وشاع فى الآفاق ذكره وعظم فى الناس خطره.*" (١٤٣)

إن كل هذه الترابطات التى يقيمها الجاحظ بين كرم (اللفظ) وتخيره وسلامته من الفضول والتعقيد، وبين سرعة تداول الرسالة وشيوعها لما يؤكد ما كان للشفاهية من أثر فى شيوع وهيمنة مقولة (اللفظ)، كما أن فى الربط الذى يقيمه الجاحظ بين السجع وعلاقته بحفظ الرسالة وتداولها ما يدعم هذا الأثر (١٤٤) كذلك يمكن القول: إن وجود الخطابة كشعيرة

اجتماعية ودينية، قد ساعد أيضاً فى هذا الاهتمام بكل من (اللفظ) - (التلفظ). وعليه يمكن القول: إن هيمنة (الشفاهية) وقلة شيوع الذاكرة البديلة (الكتابة) قد لعب دوراً فاعلاً فى تضخيم دور (اللفظ) - (التلفظ) فى تشكيل الاستجابة الجمالية، وإنه قدتم الربط بين (اللفظ) وما ينتج عن المستوى الإيقاعى الذى لعبت الشفاهية دوراً كبيراً أيضاً فى تدعيمه - من أثر انفعالى، دونما وعى بأن (الإيقاع) على مستوى (الخطاب البليغ) مختلف عنه فى (الموسيقى) من حيث إنه يكون فى (الخطاب البليغ) ملتحماً ومتقاطعاً ومتفاعلاً بـ / مع مستوى آخر هو المستوى الدلالى، بل والنحوى كذلك، وأن فعاليته فى (الخطاب البليغ) تكون مشروطة بتمفصله وتوافقه مع هذا المستوى.

يبدو أنه - كما يتضح من النصوص السابقة - لم يتم التنبه إلى هذا الافتراق بين كل من الإيقاع على مستوى (الخطاب) وبينه على مستوى فن (الموسيقى). وأنه قدتم قياس الظاهرة الإيقاعية فى (الخطاب) على الظاهرة الإيقاعية فى (الموسيقى) دونما تنبه إلى أن فن الموسيقى فن لازم غير متعدٍ، وأن أى معنى يمكن أن يقرن به هو نتاج للمتلقى فى المقام الأساس، وليس نتاجاً لأى بعد سيميوطيقى داخل هذا الفن ذاته. (١٤٥) أقول لم يتم التنبه إلى هذا وتم قياس الانفعال الذى يصدر عن الإيقاع فى (الخطاب اللغوى شعراً أو غير شعر) على الأثر الانفعالى فى الموسيقى، على نحو صار ممكناً فيه حدوث استجابة جمالية نتاج هذا المستوى وحده.

لعل تذكر أحد نصوص ابن طباطبا السالفة يؤكد ذلك، إذ يقول:

***"وللشعر الموزون إيقاع يطرب الفهم بصوابه ومايرد عليه من حسن تركيبه واعتدال أجزائه فإذا اجتمع للفهم مع صحة وزن الشعر صحة المعنى وعذوبة اللفظ فصفا مسموعُه ومعقولُه من الكدرتم قبوله له، واشتماله عليه؛ وإن نقص جزء من أجزائه التى يعمل بها وهى: اعتدال الوزن وصواب المعنى، وحسن الألفاظ كان إنكار الفهم إياه على قدر نقصان أجزائه. ومثال ذلك الغناء المطرب الذى يتضاعف له طربُ مستمعه المتفهم لمعناه ولفظه مع طيب ألحانه. فأما المقتصر على طيب اللحن منه دون ماسواه فناقص الطرب. وهذه حال الفهم فيما يرد عليه من الشعر الموزون مفهوماً أو مجهولاً".*** (١٤٦)

إن هذا التمثيل بين الشعر والغناء يعكس تضمنه لهذا القياس (قياس الإيقاع فى الشعر

عليه فى الموسيقى) إذ ثمة إمكانية للاستجابة للشعر، على الرغم من كونه مجهولاً، مادام محققاً للانتظام الإيقاعى من خلال ألفاظ مختارة، نعم قد تكون الاستجابة منقوصة، ويفضّل أن تكون كاملة، إلا أن هذا لايمنع من تحقق استجابة ما. مما يؤكد الوضع المتميز لدور (الموسيقى والإيقاع) وأنه قد تم قرن هذا التميز الخاص بهما بـ (اللفظ) بوصفه المادة التى ينتج عن تنظيمها الإيقاع.

لعله يمكن القول: إن هذا التكريس لـ (اللفظ) هو نتاج رؤية لاتفرق الظاهرة عن الكيفية التى ينبغى أن تعرف بها، أو بصياغة أخرى، هى رؤية تغلب الموضوع الواقعى (الظاهرة) على الموضوع المعرفى الذى ينبغى عليها هى أن تصوغه.

وأخيراً لعله يكون قد اتضح كل من: محاولة عبد القاهر قراءة الكيفية التى صيغ بها موضوع العلم، والكيفية التى قرأ هو بها هذه القراءة.

## هوامش الفصل الثانى

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص ٣٤-٣٥.

(٣) المصدر نفسه ص ص ٣٥-٣٦.

(٤) المصدر نفسه ص ٣٦.

(٥) المصدر نفسه ص ٣٦.

(٦) المصدر نفسه ص ٣٧.

(٧) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ١٦.

(٨)عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز ص ٦٣، والقاضى عبد الجبار المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ص ١٩٩ -٢٠٠.

(٩) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر ص ١٩٩.

(١٠) المصدر السابق، الجزء السادس عشر ، ص ٢٠٠.

(١١) المصدر نفسه، الجزء السادس عشر ص ٢٠١.

(١٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز ص ٣٩٥.

(١٣) المصدر السابق ص ٣٩٦.

(١٤) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر ص ٢٣٠.

(١٥) انظر ابن سنان الخفاجى: سر الفصاحة ص ص ٦٧ - ٧٤.

(١٦) انظر المصدر السابق ص ص ٩٧ -٩٩.

(١٧) الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء الأول ص ١٦١.

(١٨) أبو هلال العسكرى: الصناعتين، ص ١٦.

(١٩) عبد القاهر الجرجانى::دلائل الإعجاز ص ٩٨.

(٢٠) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر ص ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٢١) انظر ابن قتيبة: الشعر والشعراء، الجزء الأول ص ص ٦٤ - ٦٩ وما بعدها حيث يقول:

تدبرت الشعر فوجدته أربعة أضرب:

ضرب منه حسن لفظه وجاد معناه.

وضرب منه حسن لفظه وحلا، فإذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة فى المعنى.

- وضرب منه جاد معناه وقصرت ألفاظه.

- وضرب منه تأخر معناه وتأخر لفظه.

(٢٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤٥٤.

(٢٣) انظر الرّماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ص ٩٤ – ٩٧.

(٢٤) الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء الأول ص ٦٧.

(٢٥) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ٥٧ – ٥٨، والجاحظ: البيان والتبيين ص ٦٥ وما بعدها.

(٢٦) الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء الأول ص ٨٨.

(٢٧) انظر حول لثغة واصل وتجنبه للراء على سبيل المثال، البيان والتبيين الجزء الأول ص ١٤، ص ٢٤، وكذلك حول كل من الحبسة والعقلة والفأفأة والتمتام ص ٤٠ وما بعدها، وأيضا حول جهارة الصوت ص ١٢٠.

(٢٨) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ٥٨ –٥٩.

(٢٩) لا يقتصر التشديد على التلاؤم اللفظي على الجاحظ فقط ولكنه يجاوزه إلى العديد من لاحقيه ، انظر كلا من ابن طباطبا: عيار الشعر ص ٣٢، ٤٥، ١٥.

الرماني النكت في اعجاز القرآن ص ص ٩٤ – ٩٧، العسكري: الصناعتين ص ٦٦، ٦٧، ٧٣.

ابن سنان: سر الفصاحة ص ص ٥٤ – ٦٧.

(٣٠) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٦١.

(٣١) الجاحظ: رسائل الجاحظ، الجزء الأول ص ٢٦٢.

(٣٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٣٦١.

(٣٣) المصدر السابق ص ٧٢.

(٣٤) المصدر نفسه ص ٤٢٢.

(٣٥) انظر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤٤، وأسرار البلاغة ص ٤.

(٣٦) ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، ص ص ٥٤ – ٥٥.

(٣٧) المصدر السابق ص ص ٥٥ – ٥٦.

(٣٨) المصدر نفسه ص ص ٥٦ – ٦٣.

(٣٩) المصدر نفسه ص ص ٦٣ – ٦٧.

(٤٠) المصدر نفسه ص ص ٦٧ – ٧٤.

(٤١) المصدر نفسه ص ص ٧٥ – ٧٧.

(٤٢) المصدر نفسه ص ص ٧٨ – ٧٩.

(٤٣) المصدر نفسه ص ص ٧٩ – ٨٢.

(٤٤) المصدر نفسه ص ص ٨٧ – ٩٦.

(٤٥) المصدر نفسه ص ٩٧.

(٤٦) المصدر نفسه ص ص ٩٧– ٩٩.

(٤٧) المصدر نفسه ص ٩٩ وما بعدها.

(٤٨) حول هذا انظر قدامة: نقد الشعر ص ٧٤ وما بعدها، وص ١٧٢ وما بعدها، وانظر أيضاً: أبو هلال العسكري: الصناعتين ص ٦٣ وما بعدها.

(٤٩) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ٤٥٨ – ٤٥٩.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٢٩٩.

(٥١) المصدر نفسه ص ٤٠١.

(٥٢) المصدر نفسه ص ٤٠١.

(٥٣) المصدر نفسه ص ٤٠٢.

(٥٤) المصدر نفسه ص ٤٦.

(٥٥) انظر دلائل الإعجاز ص ٥٦.

(٥٦) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص ٤.

(٥٧) ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة ص ٢٣.

(٥٨) المرجع السابق ص ٢٣.

(٥٩) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤٤.

(٦٠) المصدر السابق ص ٤٩.

(٦١) حول اصطلاحية العلاقة بين الدال والمدلول، انظر عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص ص ٣٧٧ – ٣٧٨.

(٦٢) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص ٤، وأنظر أيضاً نصاً مهما حول عدم أهمية الجانب التصويتي فى الكلام فى الباقلانى الإنصاف ص ١٠٨.

(٦٣) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ص ٤٩ – ٥٠.

(٦٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ص ٥٢٨ – ٥٢٩.

(٦٥) المصدر السابق ص ص ٥٣٥ – ٥٣٦.

(٦٦) انظر القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ص ٥٤٩ – ٥٥٠.

(٦٧) الباقلانى: الإنصاف ص ص ١٠٦ – ١٠٧.

(٦٨) المصدر السابق ص ١٠٧

(٦٩) المصدر نفسه ص ١٠٨

(٧٠) المصدر نفسه ص ١٠١

(٧١) حول أن المعانى هى التى توجب للنظم نسقيته، أنظر عبد القاهر الجرجانى دلائل الإعجاز ص٤٧٣.

(٧٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص٥٠.

(٧٣) المصدر السابق ص٤١٧، وانظر أيضا نصا آخر حول هذه النقطة ذاتها فى المصدر نفسه ص٥٤–٥٥.

(٧٤) المصدر نفسه ص ص ٣٧٣–٣٧٤.

(٧٥) المصدر نفسه ص٢٨٦.

(٧٦) متى بن يونس: كتاب أرسطو طاليس فى الشعر، تحقيق شكرى عياد، ص١١٦.

(٧٧) المصدر السابق ص١١٧، وص١١٩.

(٧٨) أرسطو فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوى ص١٩٢ وما بعدها.

(٧٩) الرُّماني: ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص٨٥.

(٨٠) علي بن عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه ص٤١.

(٨١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٨٢) المصدر السابق ص ص ٤٣٢-٤٣٣.

(٨٣) أنظر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص٤٣٣.

(٨٤) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص٤٣٤-٤٣٥.

(٨٥) المصدر نفسه ص ٥٠.

(٨٦) ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة ص٤١.

(٨٧) أنظر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص٦، وانظر الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء الأول ص ص٧٧ -٨١ ، وابن وهب: البرهان في وجوه البيان ص٦١ وما بعدها.

(٨٨) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السابع ص٢٢.

(٨٩) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السابع ص ٩، وانظر أيضاً ابن سنان سر الفصاحة ص ص٣٣ -٣٤.

(٩٠) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السابع ص ١١.

(٩١) أنظر القاضي عبد الجبار: المغني ، الجزء السابع ص ص ١٨٧-١٨٩، وانظر ابن سنان ، سر الفصاحة ص ص ٣٦-٣٧.

(٩٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٣٥٩.

(٩٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السابع ص١٨٩.

(٩٤) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ٣٧٠-٣٧١.

(٩٥) المصدر السابق ص ص ٢٦٠ -٢٦١.

(٩٦) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السابع ص ٢٠٥.

(٩٧) أنظر تودوروف: الشعرية ص ص ٤٠-٤١.

(٩٨) المرجع السابق، ص ٣١.

(٩٩ )أنظر مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي ص ص٤٣-٤٤.

(١٠٠) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ١٦ ص١٩٩.

(١٠١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص٤٢١.

(١٠٢) المصدر السابق ص ص٤٢٢-٤٢٣.

(١٠٣) أنظر على سبيل المثال حول هذه الصورة الجاحظ: البيان والتبيين جـ١ ص٢٥٤، وابن طباطبا: عيار الشعر ص٨.

(١٠٤) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ٢٦٣ -٢٦٤.

(١٠٥) انظر مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي ص ص ٤٥-٤٦.

(١٠٦) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤٢٣.

(١٠٧) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤٢٣.

(١٠٨) المصدر السابق ص ٢٥٨.

(١٠٩) المصدر نفسه ص ٢٦٥.

(١١٠) لمزيد من التفصيل حول رفض عبد القاهر المطابقة بين التفسير والمفسَّر انظر دلائل الإعجاز ص ص ٤٤٤ - ٤٤٥ وما بعدها.

(١١١) مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي القديم ص ٤٤.

(١١٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

(١١٣) لعله من المعروف أن كلا من هذه العبارات، ورباعية ابن قتيبة قد شاع بعد ذلك في الغالبية العظمى من كتب البلاغة والنقد والإعجاز، وإن رباعية ابن قتيبة قد تحكمت في الكيفية التي بنيت بها بعض هذه الكتب كعيار الشعر لابن طبا طبا، ونقد الشعر لقدامة، ولكننا سنكتفي هنا بالإحالة على المصدرين الذين يمثلان الأصل لانطلاق هذه المقولات، وهما البيان والتبيين، والشعر والشعراء، إذ لا يصعب على الدارس تتبعها فيما تلا من كتب.

(١١٤) الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء الأول ص ٢٥٤.

(١١٥) المصدر السابق ص ١٣٦ ضمن صحيفة بشر بن المعتمر.

(١١٦) المصدر نفسه ص ٩٣.

(١١٧) المصدر نفسه ص ١٣٨. ضمن صحيفة بشر بن المعتمر.

(١١٨) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٦٣.

(١١٩) المصدر السابق ص ص ٦٣ -٦٤.

(١٢٠) الجاحظ: رسائل الجاحظ، الجزء الأول ص ٢٦٢.

(١٢١) المصدر السابق ص ٢٦٢ بتصرف.

(١٢٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، الجزء الأول، ص ص ٦٤ - ٦٩.

(١٢٣) ابن طباطبا: عيار الشعر ص ص ٨٣ - ٨٥.

(١٢٤) قدامة بن جعفر: نقد الشعر ص ٧٤.

(١٢٥) ابن طباطبا: عيار الشعر ص ٣٢.

(١٢٦) المصدر السابق ص ٤.

(١٢٧) حول المنظومة الإشارية الأولى، انظر روجيه جارودي: النظرية المادية في المعرفة ص ١٩٥ وما بعدها.

(١٢٨) ابن طباطبا: عيار الشعر ص ص ١٤- ١٥.

(١٢٩) المصدر السابق ص ١٧.

(١٣٠) المصدر نفسه ص ٧.

(١٣١) المصدر نفسه ص ٧.

(١٣٢) المصدر نفسه ص ص ٤-٥.

(١٣٣) المصدر نفسه ص ٥.

(١٣٤) الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء الأول ص ١٤.

(١٣٥) المصدر السابق ص ١٤.

(١٣٦) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ١٥.

(١٣٧) انظر الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء الأول ص ١٩.

(١٣٨) المصدر السابق ص ص ٥٨ - ٥٩.

(١٣٩) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ٦٥.

(١٤٠) المصدر نفسه ص ٦٧.

(١٤١) الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء الأول ص ٤٤، ص ٩٢.

(١٤٢) المصدر السابق ص ٩٥.

(١٤٣) المصدر نفسه، الجزء الثاني ص ٨.

(١٤٤) المصدر نفسه، الجزء الأول ص ص ٢٨٧ - ٢٩١.

(١٤٥) حول غياب الوظيفة السيمانتيكية من فن الموسيقى، انظر اميل بنفست، سيميولوجيا اللغة، ترجمة سيزاقاسم، ضمن مدخل إلى السيميوطيقا ص ص ١٨٠- ١٨٥.

(١٤٦) ابن طباطبا: عيار الشعر ص ١٥.

# الباب الثانى

# كيف تعاين المزية: تحولات السؤال ومشكلات الجواب

الفصل الأول: سؤال العلم بين الدلائل والأسرار
الفصل الثانى: (اللفظ والمعنى): حراك الدلالة، ودلالة الحراك
الفصل الثالث: كيف تتشكل المزية
الفصل الرابع: كيف تتجلى المزية

## مدخـــل:

اتضح لنا – من خلال الباب السابق بفصليه – كيف أن عبد القاهر قد رفض نمط الممارسة المعرفية المسيطر على مجال علمه، وكيف أنه قد اقترح شروطاً بديلة هى على الضد – فى الكثير منها – من الشروط التى صيغ فى ظلها كل من موضوع العلم، وظواهره، ومفاهيمه. كما يمكن القول – أيضاً – إنه قد اتضحت مسئولية هذا النمط من الممارسة عن إساءة طرح موضوع العلم والاضطراب فى صياغته، وصياغة المفاهيم المكونة له، وكيف أن هيمنة هذا النمط قد أفضت إلى تكريس ثنائية اللفظ / المعنى – وغيرها من الثنائيات – على نحو ضدى. كما أفضت كذلك إلى هيمنة مقولة (اللفظ) وتضخمها على نحو أدى إلى قصر المزية – لدى البعض – عليه؛ مما تولد عنه جعل اللفظ يبدو وكأنه موضوع العلم.

كما اتضح لنا – كذلك – كل من رفض عبد القاهر للكيفية التى عولج بها هذا الزوج الضدى: (اللفظ / المعنى) – على الرغم من محاولته المتمحلة فى إنطاق هذه المعالجات بمنظوره – داخل التراث السابق عليه، ورفضه لأن يكون اللفظ مفسرا للمزية، أو موضوعاً للعلم؛ نظراً لمحدودية مفهومه والتباسه؛ ومن ثم انعدام كفاءته التفسيرية.

وإذا كان عبد القاهر قد رفض كلاً من التحديد السابق عليه لموضوع العلم، والكيفية التى صيغ بها هذا الموضوع ضمن رفضه للكيفيات التى تمت بها معالجة الزوج (اللفظ / المعنى) – فإنه يمكن القول: إنه قد استبدل بهذا الزوج الضدى زوجاً آخر – يمكن وصفه بأنه زوج (اعتمادى – تبادلى) هو (النظم ←——→ صورة المعنى). كما يمكن القول – أيضاً – إن هذا الاستبدال هو عبارة عن تحويل وإعادة صياغة لموضوع العلم استتبعته إعادة تنظيم لمجال العلم من حيث قضاياه وظواهره ومفاهيمه؛ إذ لم نعد إزاء التحديدات السابقة لموضوع العلم، تلك التى يدور أغلبها حول - (اللفظ وتلاؤمه)، أو إزاء صورة من صور التصنيف المرتبك لما يقع تحت التشبيه والاستعارة، أو إزاء ذلك الإلحاح المفرط على إقامة علم نَسَب للمعانى همه الأساسى هو رصد من سرق من، ورد كل علاقة تغاير إلى علاقة تشابه، بل على العكس أصبحنا إزاء موضوع مغاير هو وليد – أيضاً – لصياغة مغايرة لسؤال جديد.

فإذا كان السؤال السابق على عبد القاهر هو السؤال (ما؟): (ما الفصاحة؟) – وهو ما استغرقتنا جزءاً غير قليل من إجاباته – فإن السؤال الذى استبدل به، والذى تولد عنه – من

منظورنا – استبدال الزوج (الاعتمادى – التبادلى) بـ (الزوج الضدى)، هو السؤال (كيف؟)، لا من أجل النفى والإزاحة المطلقين للسؤال (ما؟)، ولكن لأن أية إمكانية لجواب صحيح – أو يسعى لأن يكون كذلك – حتى عن السؤال (ما؟) لا تتحقق إلا من خلال تقدم السؤال (كيف؟)

بمعنى آخر: إن أى جواب ماهوى – يستهدف تعيين ماهية ما – لابد من أن يكون مضمراً – بكسر الميم – ومنطوياً على كل من السؤال (كيف؟) وجوابه، سواء توسط هذا الأخير على نحو معلن أم ضُمِّن فى جواب السؤال (ما؟)، هذا ما دمنا فى مجال المعرفة العلمية. وهو ما يتيح إمكانية أن تكون درجة اقتراب أى جواب من السؤال (كيف؟) معياراً على درجة علمية الجواب المقدَّم؛ إذ لا تظل العبرة بمحض إعلان السؤال وحضوره المباشر، بقدر ما يعتد بحضور السؤال فى الجواب وتنظيمه له.

بناءً على هذا، فإن ما سوف يسعى هذا الباب – بفصوله الأربعة – تحديداً لرصده هو صور الحضور والمستويات المختلفة للسؤال المتحول من جهة، والمشكلات التى صاحبت كلاً من هذا التحول بالسؤال ، ومحاولة الجواب المقدّم أن يكون مطابقاً لسؤاله من جهة ثانية.

# الفصل الأول

# سؤال العلم بين الدلائل والأسرار

-١-

إذا كان محور العمل فى الباب السالف قد انصب على رصد المستوى المعرفى التأسيسى فى مجمل نتاج عبد القاهر - دلائل، وأسراراً - على نحو يمكن نعته بأنه لم يكن معنياً بأن يمايز بين كل من نص (الأسرار) / ونص (الدلائل)، وأنه تعامل مع مجمل النصين بوصفهما نصاً واحداً - لمنتج واحد - يتغيا- أيضاً - هدفاً واحداً ومحدداً، هو ذلك الفعل التأسيسى ذاته، دون أن يكون معنياً بمعاينة خصوصية الفارق بين كل من النصين داخل هذا المستوى ذاته، أو بمعنى آخر - وإن صح التوصيف - إذا كانت بؤرة العمل فى الباب السالف هى رصد المستوى (التزامنى) Synchronic من خلال تعيين نقاط التقاطع بين النصين، فإن هذا الفصل يسعى - على العكس - إلى هدف أخر لا يعد نقيضاً لهدف الباب السالف ، هو رصد نقاط التخارج بين كل من النصين على النحو الذى يتيح تعيين خصوصية الفارق لكل منهما. فإذا كان محور عمل الباب السالف هو المستوى (التزامنى) Synchronic فإن المحور الذى سيعمل عليه هذا الفصل - وعلى العكس من الباب السالف - هو المستوى (التعاقبى Diachronic، ولكن لا من خلال منظور تعاقبى ينطلق - منذ البداية - مما حددته محاولات التاريخ البلاغى والنقدى لأسبقية أحد النصين على الآخر فيبدأ من أحد النصين بوصفه النص الأسبق ليصل إلى الصورة التى تطورت إليها المفاهيم فى النص التالى؛ مسلماً بحكم هذه المحاولات التاريخية - التى لا تستند إلى أية قرائن تاريخية أو نصية - مؤسساً لأحكام أخرى تصطدم وكلاً من وقائع النصين من جهة، وقواعد و آلية تكوين وتنظيم كل منهما من جهة ثانية؛ ولكن - على العكس - سيكون محور عمل هذا الفصل فى رصد المستوى التعاقبى للنصين هو المنظور التزامنى.

بمعنى آخر إنه سيتم تعيين التعاقبى من خلال التزامنى؛ أى أنه سيتم مرة رصد مجموعة من الوقائع المشتركة بين النصين، وأخرى مجموعة مغايرة من الوقائع المختلفة، قارئين الاختلاف فى المشترك مرة،/ والاشتراك فى المختلف أخرى، جاعلين كلاً من كيفية توزع وظهور هذه الوقائع - بنوعيها - وآلية عملها وقواعد تكوينها وتنظيمها فى النصين هى التى تنطق كلاً من نقاط الاختلاف والتشابه، والنشوء والتطور، والتدعيم والعدول بين النصين؛ ومن ثم أسبقية أحدهما على الآخر، على نحو يجعل ما يمكن أن يكون نقطة وصول لدى آخرين

يرون مثلاً أن آراء عبد القاهر "البلاغية في الأسرار أدق وأوضح منها في الدلائل مما يؤكد أنه صنفه بعده" [1] / يمثل هنا نقطة انطلاق - أي أن هذا الترجيح ذاته الذي صدره ريتر في مقدمته لتحقيق (الأسرار) [2]، وتبعه فيه غيره من المؤرخين والباحثين [3] هو ما سوف نبدأ منه لاختبار مدى سلامته وعلميته، لا من خلال التنقيب في المصادر والمظان المعتادة للتحقيق ولكن من خلال منطوق بنية النصين، وقراءة سؤال العلم فيهما، وعلاقات الحضور والغياب بينهما.

١-١

إذا كان السؤال (كيف؟) هو السؤال الذي حكم منظور عبد القاهر في معاينته لكل من مجال العلم وموضوعه ومفاهيمه وظواهره في مقابل السؤال (ما؟) الذي كان حاكماً لمنظور غيره ممن سبقوه أو عاصروه، فما الذي يعنيه التحول بالسؤال على هذا النحو؟ هل هو محض تحول من صيغة هي (ما؟) إلى أخرى هي (كيف؟)، دون أن يكون هذا التحول مصحوباً بتحول مصاحب في كل من المنظور ومجال النظر ووسيلته؟ واقع الأمر أن المحك - وكما سبق القول - ليس في محض الحضور المعلن لصيغة السؤال أو معدل تكرارها، بقدر ما هو مرهون بدرجة الحضور التي يعكسها الجواب، سواء كانت صيغة السؤال معلنة أو مضمرة، إذ تظل الكيفية التي ينتج بها الجواب هي المؤشر والشاهد على غياب السؤال أو حضوره، بل وعلى درجة هذا الحضور ذاته إن وجد. لكن إذا كان الجواب - بالطبع على المستوى النظري - هو أن التحول بالسؤال من (ما؟) إلى (كيف؟) يتبعه تحول في المنظور، فما درجة وحدود ذلك التحول الذي اعترى منظور عبد القاهر؟ ذلك سؤال يمكن أن نجد جوابه لدى عبد القاهر ذاته في سياق معاينته في (الدلائل) لكل من منظوره هو، ومجال نظره، ووسيلته في النظر، إذ يصف منظوره ذلك في - مبتدأ الدلائل - بأنه منظور: ***"يطلع به الناظر على أصول النحو جملة، وكل ما به يكون النظم دفعة، وينظر منه في مرآة تُريه الأشياء المتباعدة الأمكنة قد التقت له حتى رآها في مكان واحد، ويرى بها مُشئما قد ضُم إلى مُعْرِق، ومُغرِّباً قد أخذ بيد مُشَرِّق."*** [4]

وهو ما يعني مدى وعي عبد القاهر بالاختلاف الكامل لكل من منظور (الدلائل) ومجال نظره ووسيلته؛ إذ يكشف تمثيل المرآة عن اتساع درجة التحول في المنظور، بل عن استبدال كامل لمنظور بآخر: منظور متزامن بآخر متقطع، منظور كليٌّ بآخر جزئي أو منظور مركب

بآخر أحادى، وهو ما يعكس استبدال وسيلة النظر ذاتها: المرآة – العدسة (المجمعة)، بمحض العين المجردة. (٥).

ولكن، وإذا كان كل من تحول المنظور واستبداله على هذا النحو مقروناً ومحكوماً بتحول السؤال – أيضاً – واستبداله، أو لنقل: إنه إذا كان تحول موضوع العلم والجهاز المفاهيمى المصاحب له مقترناً ومشروطاً بالتحول من السؤال (ما؟) إلى السؤال (كيف؟) ، فهل يعنى ذلك أن كلاً من تحول المنظور وموضوع العلم مقترن بمطلق السؤال (كيف؟) فى مجمل نتاج عبد القاهر، أم أن هذا التحول هو قرين صورة محددة من صور حضور هذا السؤال ؟

بمعنى آخـر: إذا كـان عبد القاهر قد اتخذ من (كيف؟) صيغة لأسئلته – بـل لغالبية إجاباته – فهل يعنى هذا دوماً اختلافاً فى منطق السؤال أو / بنية الجواب لديه؟ أو لنقل: هل يعنى طرح السؤال (كيف؟) دوماً جواباً مغايراً ومختلفاً عما يستدعيه السؤال (ما؟)؛ وعليه يكون عبد القاهر مغايراً من المبتدا إلى المنتهى لسابقيه، أم مثلما أن ثمة نقاط تقاطع بين عبد القاهر الأسرار، وعبد القاهر الدلائل، ثمة نقاط تقاطع – أيضاً – بين بعض نقاط عبد القاهر والتراث السابق عليه ؟ ، وإذا كان الأمر كذلك، فما المساحة التى يحتلها هذا التقاطع ؟ ، وما الكيفية التى يتم بها، وأخيراً هل ما يقع فى حيز هذا التقاطع بين عبد القاهر وتراثه هو ذاته ما يتقاطع فيه كل من (الدلائل) و (الأسرار)، أم – على العكس– ما يمثل نقاط تخارج بالنسبة لكل منهما هو ما يتم فيه تقاطع كل من النصين مع التراث، أم أن الأمرين معاً باختلاف فى حجم مساحة التقاطع؟

هذه كلها أسئلة بالغة الدلالة والأهمية فى معاينة كل من البنية المنظمة لكل من النصين من جهة، والأسس التكوينية لمجمل مشروع عبد القاهر من جهة ثانية، وكيفية تطور هذا المشروع من جهة ثالثة، وما يمثل عناصر ثبات وتحول من جهة رابعة، ثم أخيراً من حيث طبيعة وخصوصية علاقة عبد القاهر بتراثه.

وبالطبع فإن توفية كل من هذه الأسئلة والمحاور حقها من الجواب لن ينجزها هذا الفصل وحده، ولكن يمكن القول إنها ستتوزع على ما تبقى من هذا العمل، وإن كان سيتم التعرض – أيضاً – لأغلبها – بدرجات متفاوتة فى هذا الفصل.

١-٢

وجواباً عن السؤال الأول – من الأسئلة السالفة – فإنه تحسن معاينة صور حضور السؤال

(كيف؟) لدى عبد القاهر. إذ يمكن القول - بداية - إن لدى عبد القاهر صورتين لحضور هذا السؤال تعكس كل منهما مرحلة مختلفة عن الأخرى: مرحلة (الدلائل) فى مقابل / مرحلة (الأسرار)، كما يعكس - أيضاً - جواب كل من الصورتين اختلافاً فى الكيفية التى انتظمت وفقها أغلب نقاط الجوابين.

وسوف نبدأ - أولاً - برصد تجليات صورة حضور هذا السؤال فى (الدلائل)؛ الذى يرى البعض إنه هو النص الأسبق.

يحضر السؤال (كيف؟) على نحو صريح ومعلن ست مرات: ثلاث منها ذات توجه مباشر نحو موضوع العلم (ككل)، وثلاث أخرى وثيقة الصلة - أيضاً - به؛ إذ ينصب السؤال مرة على الذات العارفة وما عليها أن تفعله تجاه امتلاكها لموضوع معرفتها، ويتوجه أخريين صوب ما يمثل بعض ظواهر الموضوع فى علاقتها به. وفيما يتعلق بهذه المرات الثلاثة الأولى، فإنها تأتى فى غضون الصفحات الثمانين الأول من الدلائل:

أما المرة الأولى - من هذه الثلاثة - فإنها تأتى على نحو تمثيلى، فى سياق تحفيز عبد القاهر وحضه لمتلقيه على ضرورة تحويل البلاغة إلى علم دقيق ومنضبط، وبالطبع تحول البلاغى إلى عالم واعٍ بموضوع علمه ودقائق هذا الموضوع وخصائصه وتفاصيله وأدواته، قادر على تمثيل ظواهر ومظاهر هذا الموضوع، وتعيين خصائصها، مسيطر عليه سيطرة الناسج على نوله، مدرك للكيفية التى يعمل وفقها هذا الموضوع، مستطيع لتمثيلها مثلما "***يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقَّش ما تعلم به وجه دقة الصنعة، أو يعمله بين يديك، حتى ترى عياناً كيف/ تذهب تلك الخيوط وتجىء؟ وماذا يذهب منها طولاً وماذا يذهب منها عَرْضاً؟ وبم يبدأ وبم يثنى وبم يثلّث؟***" (٦)

هذا هو أول ما يقابلنا من صورة السؤال (كيف؟) فى (الدلائل).

أما المرة الثانية فإنها تأتى على نحو مباشر، بفاصل أربع صفحات فقط من المرة الأولى - فى سياق حض عبد القاهر - أيضاً - على ضرورة تفسير المزايا والخصائص، الخاصة بالنص القرآنى؛ إذ يتساءل مباشرة "***كيف يكون أن تظهر فى ألفاظ محصورة، وكلم معدودة معلومة، بأن يؤتى ببعضها فى إثر بعض، لطائف لا يحصرها العدد، ولا ينتهى بها الأمد؟***" (٧).

باختصار إن عبد القاهر يتساءل عن الكيفية التى يتولد بها اللا متناهى من المتناهى، والكثرة من القلة والمتعدد من المعدود المحدود، بعبارة أوضح، إن عبد القاهر يتساءل عن الكيفية التى يتولد بها المتفرد = (الإعجاز)/ من المعطى والمتوافر والمتواتر = (اللغة). أما المرة

الثالثة فإنها تأتى فى سياق استهلال عبد القاهر لتقديم جوابه، أو بعبارة أخرى، فى سياق تقديمه لمفهوم (النظم)، حيث يفتتح هذا التقديم بالتساؤل عن "*كيف تَعْرِض المزية فى النظم؟*" (٨) أى عن التجليات والصور التى يتحقق بها للنظم تميزه.

تلك هى المرات الثلاثة الأولى التى يتوجه فيها السؤال على نحو مباشر إلى موضوع العلم (ككل).

أما المرات الثلاثة الأخرى، فإن الأولى - منها - تأتى فى سياق حث عبد القاهر للمتلقى على ضرورة الوعى بالكيفيات المختلفة التى تنتظم وفقها الخطابات وأهمية الوعى بهذا الاختلاف فى سياق الموازنة بين خطاب وخطاب، أو على حد عبارته:

"*حتى إذا وازنت بين كلام وكلام دريت كيف تصنع*" (٩) أما المرتان الأخريان فتأتيان فى سياق تفسير عبد القاهر للكيفية التى يتحقق بها كل من الإيجاز، وزيادة المعنى دون زيادة اللفظ من خلال العلاقات التى يتيحها ويوفرها (النظم)؛ إذ يقول فى سياق تعليقه على وظيفة التقديم والتأخير والإمكانيات الدلالية التى يتوفر عليها فى آية (وجعلوا لله شركاء الجن).

> "*فانظر الآن إلى شرف ما حصل من المعنى بأن قُدّم "الشركاء"، واعتبره فإنه ينبهك للكثير من الأمور، ويدلك على عظم شأن "النظم"، وتعلم به كيف يكون الإيجاز به وما صورته ؟ وكيف يزاد فى المعنى من غير أن يزاد فى اللفظ ..*" (١٠)

تلك هى تجليات الحضور الصريح للسؤال (كيف؟) فى نص (الدلائل)، وهى كلها تجليات تنتمى إلى صورة واحدة من الصورتين الصريحتين اللتين نشهدهما لدى عبد القاهر. أما فيما عدا ذلك، فإنه يمكن القول: إن هذه الصورة من السؤال حاضرة على نحو واضح وجلىّ فى الغالبية العظمى من جواب عبد القاهر فى (الدلائل)، ليس هذا فحسب، بل إنها حاضرة - أيضاً - فى صيغ أخرى مثل (ماذا؟) و(بم؟) و(من أين ؟)، و(ما ؟)؛ إذ يمكن القول - أيضاً - إن هذه الصيغ - فى نص الدلائل - مشدودة - جميعاً - إلى صيغة محورية، هى الصيغة (كيف؟). كما أنها أيضاً مشدودة - وفقما يتجلى فى نصوص عبد القاهر السالفة - إلى موضوع هذه الصيغة أو ما يمثل المسند إليه الخاص بها، وهو (آلية العمل)، الأمر الذى يجعل هذه الصيغ - على اختلافها - عبارة عن أوجه لتفصيل وتدعيم الصيغة الأساس، دون أن يكون بينها وبين هذه الصيغة تنافٍ ما، إذ لن يكون السؤال - وكما تومىء عبارة عبد القاهر -

عن (ماذا يذهب منها طولاً وماذا يذهب منها عرضاً؟) إلا من قبيل السؤال عن علاقة العناصر بكل من الاتجاه الطولى والاتجاه العرضى، أو بعبارة معاصرة، عن علاقة العناصر بكل من المحور الرأسى والمحور الأفقى. كما لن يكون السؤال (بم يبدأ وبم يثنى وبم يثلث؟) إلا من قبيل التشديد على الكيفية التى تتوزع بها العناصر، وما يستتبع استبدالها للمواقع فيما بينها. وكذلك فإن السؤال عن "*من أين كان نظم أشرف من نظم*" (١١) ما هو إلا سؤال عن الكيفيات المختلفة التى تنتظم وفقها الخطابات؛ ومن أجل إدراك ما بينها من تفاوت، كما لن يكون السؤال عن التعليق والبناء بـ "*ما معناه ومحصوله؟*" (١٢) سوى من قبيل التحديد للكيفية التى يعملان ويتحققان بها.

إذا كانت تلك هى تجليات صورة السؤال (كيف؟) فى نص (الدلائل)، وإذا كان موضوع هذا السؤال، أو المستفهم عنه – فى هذا النص – هو (آلية العمل)، أو على وجه التحديد الآلية والكيفية التى تتحقق بها المزية فى الخطابات على النحو الذى يجعل الجواب متضمناً للكيفية التى تتحقق بها المعاينة لتلك الخطابات = فإنه يمكن القول: إن كلا من تجليات هذا السؤال وجوابه يولدان سؤالين مركزيين ينتميان إلى الصيغة نفسها وهما:

– كيف تتشكل المزية؟

– كيف تتجلى المزية؟

وهما – بالطبع – متصلان غير منفصلين؛ إذ يمثل الوعى بجواب الأول – منهما – شرطاً للوعى الدقيق بالثانى كما يمثلان مجتمعين شرطاً لإدراك جواب سؤال ثالث؛ يمكن القول – أيضاً – إنه حاضر بتجليات مختلفة فى مجمل نص عبد القاهر، دلائل وأسراراً، وإنه يمثل هدفاً لهذين السؤالين ولمجمل مشروع عبد القاهر وهو:

كيف تُعايَن المزِّية؟

أو لنقل: إن السؤالين، وجوابيهما يصوغان هذا السؤال الثالث وجوابه، وهو الأمر الذى سيدفع إلى اختصاص كل منهما بفصل من هذا الباب.

١-٣

إذا كانت تلك هى صورة حضور السؤال فى (الدلائل)، وإذا كانت آلية العمل هى موضوع هذا السؤال فى تجلياته المختلفة، وإذا كانت – أيضاً – الصورة التى اتخذها الجواب فى

(الدلائل) قد سعت – إلى حد كبير وبدرجة عالية – إلى أن تكون –كما سيتضح في الفصلين الآخرين من هذا الباب – في عمق الكيفية التى طرح بها السؤال، أوبمعنى آخر، إذا كان الجواب قد سعى – جهد طاقته – إلى أن يكون مطابقاً لسؤاله، فما الصورة والكيفية التى حضر بها كل من السؤال وجوابه فى (الأسرار)؟

وبداية، وإذا كانت قد تمت الإشارة إلى أن المحك فى حضور السؤال ليس فى محض الحضور الصريح للصيغة أو معدل ورودها، بقدر ما هو فى انتظام الجواب للسؤال وتنظيم هذا الأخير للأول / فإنه يمكن تسجيل فارق كمى – لا يخلو من دلالة – بين معدل حضور السؤال فى (الأسرار) ومعدل حضوره فى (الدلائل)؛ إذ فى مقابل المرات الست التى نجدها – للصيغة الصريحة للسؤال كيف – فى هذا الأخير نجد أن مرات حضور هذه الصيغة فى (الأسرار) تنحسر لتصبح اثنتين. تأتى الأولى – منهما – فى مبتدأ الكتاب – وعلى وجه التحديد فى الصفحة الثالثة – حيث يتساءل عبد القاهر – فى سياق تعديده لفضائل ومناقب الكلام – على نحو صريح عن " ***كيف ينبغى أن يحكم فى تفاضل الأقوال إذا أراد أن يُقسّم بينها حظوظها من الاستحسان، ويعدل القسمة بصائب القسطاس والميزان؟*** " (١٣) تلك هى المرة الأولى التى يعرض فيها السؤال فى (الأسرار) وهو يبدو كما يتضح ذا توجه كلى يسعى إلى تحديد الأسس التى يستند إليها فى تفضيل قول على قول.

أما المرة الثانية فإنها تأتى – فى حدود بداية الكتاب أيضاً وبفارق اثنتين وعشرين صفحة من المرة الأولى – فى سياق تحديد عبد القاهر لغرضه من إنجاز هذا الكتاب حيث يصرح قائلاً:

" ***واعلم أن غرضى فى هذا الكلام الذى ابتدأته، والأساس الذى وضعته، أن أتوصل إلى بيان أمر المعانى كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق...*** " (١٤).

حتى هذا الجزء من خبر جملة عبد القاهر، لا يبدو أن ثمة مشكلاً ما، كما يبدو – أيضاً – أن توجه السؤال (كيف؟) هنا لا يختلف مع توجهه فى (الدلائل)، وإن كان يمكن القول – فى واقع الأمر – إن ثمة اختلافاً بين موضوع السؤال فى المرة الأولى: " ***كيف ينبغى أن يحكم فى تفاضل الأقوال؟*** " / وموضوعه فى (الدلائل)، إذ فى مقابل أن آلية العمل هى الموضوع فى (الدلائل)/ نجد أن الحكم هو الموضوع فى (الأسرار)، إلا أنه يمكن القول –

بالطبع – إن مثل هذا الاختلاف لا يُفضى إلى تناف بين الموضوعين، وإن العلاقة بين السؤالين: سؤال (الحكم) وسؤال (الآلية) – على العكس – هى علاقة استدعاء واقتضاء – بمعنى أن السؤال عن الكيفية التى ينبغى أن يكون عليها الحكم بفضل أقوال على أخرى يستدعى – وصولا إلى جوابه – السؤال عن الآلية التى يتحقق وينجز بها هذا الفضل أو تلك المزية، بمعنى أن السؤال عن الآلية هو شرط إمكان الجواب عن الحكم؛ كما يكون ـ أيضاً – الهدف من السؤال عن الآلية هو الوصول إلى المحددات التى يستند اليها إصدار الحكم، إيجاباً وسلباً ولكن، وإذا كان هذا هو ما يمكن تصوره – على المستوى النظرى – لطبيعة العلاقة بين السؤالين فهل هذا هو ما أنجزه – فعلاً – عبد القاهر فى نص (الأسرار)؟

بمعنى آخر، هل استدعى السؤال عن الحكم- فى هذا النص – السؤال عن الآلية، بوصفه يمثل شرط إمكانه؟، أو لنقل- فى ظل عدم الحضور المباشر للسؤال الصريح عن الآلية – هل ضُمن جواب السؤال عن الحكم- فى هذا النص - السؤال عن الآلية، أو هل كان هذا الأخير منظماً لجواب الحكم؟ وإذا ما كان الجواب بالإيجاب، بمعنى أن عبد القاهر رأى أن غرضه هذا .......

*"غرضٌ لا ينال على وجهه، وطلبةٌ لا تدرك كما ينبغى، إلا بعد مقدمات تُقدَّم، وأصول تُمهَّد، وأشياء هى كالأدوات فيه حقها أن تجمع، وضروب من القول هى كالمسافات دونه يجب أن يسار فيها بالفكر ويقطع، وأول ذلك وأولاه، وأحقه بأن يستوفيه النظر ويتقصّاه، القول على التشبيه والتمثيل والاستعارة"* (١٥).

– فما الكيفية التى تم بها هذا الاستدعاء؟، أو ما العلاقة التى ربطت كلا من السؤالين بالآخر. أو لنقل – وبما لا يخلو من تكرار – هل الآلية هى التى صاغت منظور عبد القاهر لـ الحكم، أم أنه كان ثمة حكم ما قبلى هو الذى تحكم فى منظور عبد القاهر للآلية التى يعمل بها كل من التشبيه والتمثيل والاستعارة والمجاز ؟، وإذا كان الجواب هو الأخير، فما الكيفية التى تم بها هذا التحكم وما درجته؟ جواباً عن هذا السؤال فإن استكمال خبر جملة نص عبد القاهر عن غرضه من تأليف (الأسرار) يمثل المدخل الملائم لمعاينة هذه العلاقة، إذ لا يقتصر غرض عبد القاهر على بيان أمر المعانى كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق، بل يضيف :

*"وأفصّل أجناسها وأنواعها، وأتتبع خاصها ومشاعها، وأبين أحوالها فى كرم منصبها من العقل وتمكنها فى نصابه وقرب رحمها*

***منه، أو بعدها حين تنسب عنه، وكونها كالحليف الجارى مجرى النسيب، أو الزنيم الملصق بالقوم لا يقبلونه، ولا يتعضون له ولا يذبون دونه، وإن من الكلام ما هو كما هو شريف فى جوهره كالذهب الإبريز الذى تختلف عليه الصور، وتتعاقب عليه الصناعات، وجُلّ المعوَّلِ فى شرفه على ذاته، وإن كان التصوير قد يزيد فى قيمته ويرفع من قدره، ومنه ما هو كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة فلها ما دامت الصورة محفوظة عليها لم تنتقض وأثر الصنعة باقياً معها لم يبطل، قيمة تغلو، ومنزلة تعلو، وللرغبات إليها انصباب، وللنفوس بها إعجاب، حتى إذا خانت الأيام فيها أصحابها، وضامت الحادثات أربابها، وفجئتهم فيها بما يسلبها حسنها المكتسب بالصنعة، وجمالها المستفاد من طريق العرض، فلم يبق إلا المادة العارية من التصوير، والطينة الخالية من التشكيل، سقطت قيمتها، وانحطت رتبتها، وعادت الرغبات التى كانت فيها زهداً، وأوسعتها عيون كانت تطمح إليها إعراضاً دونها وصداً، وصارت كمن أحظاه الجدّ بغير فضل كان يرجع إليه فى نفسه، وقدّمه البخت من غير معنى يقضى بتقدمه، ثم أفاق فيه الدهر عن رقدته، وتنبه لغلطته، فأعاده إلى رقة أصله، وقلة فضله."***(١٦).

اللافت هو أن النص السابق - عن ضرورة استيفاء النظر وتقصّيه لكل من التشبيه والتمثيل والاستعارة - هو النص الذى يتلو مباشرة هذا النص الذى يضمّنه عبد القاهر مخطط جوابه عن "***كيف ينبغى أن يحكم فى تفاضل الأقوال ؟***" .

وبداية، وإذا حللنا هذا المخطط الذى يقدمه عبد القاهر كموجز لمسار جوابه وجدنا أنه يحوى قسمين هما على النحو التالى:

أول، لا يتناقض أو يتضاد مع إمكان الوصول إلى جواب السؤال (كيف؟)، وهو ما يتمثل فى: بيان أمر المعانى كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق، وتفصيل أجناسها وأنواعها وتتبع خاصها ومشاعها.

وثان - يتجاوز عموم الأول - يكشف - على نحو مباشر وخاص - كلا من الوجهة والمنظور اللذين يحكمان رؤية عبد القاهر فى معاينته لجواب السؤال (كيف؟)؛ إذ يحوى هذا القسم

الثانى تمثيلين يمكن وصفهما - على الرغم من اختلاف مجال كل منهما - بأنهما متساوقان - على نحو واضح - فيما بينهما؛ حيث يمكن القول: إنهما تمثيلان يتكرر فى كل منهما طرفا الممثل - بالفتح - كما يتماثلان - أيضاً - فى كل من نمط العلاقة الذى يربط هذا الممثل بمثله، ومغزى ووظيفة كل منهما .

ذلك أنه يمكن القول: إن التمثيل الأول - تمثيل (القرابة/ علاقات النسب) أو (علاقات الدم/ علاقات النسب) - يخايل لوضعيتين:

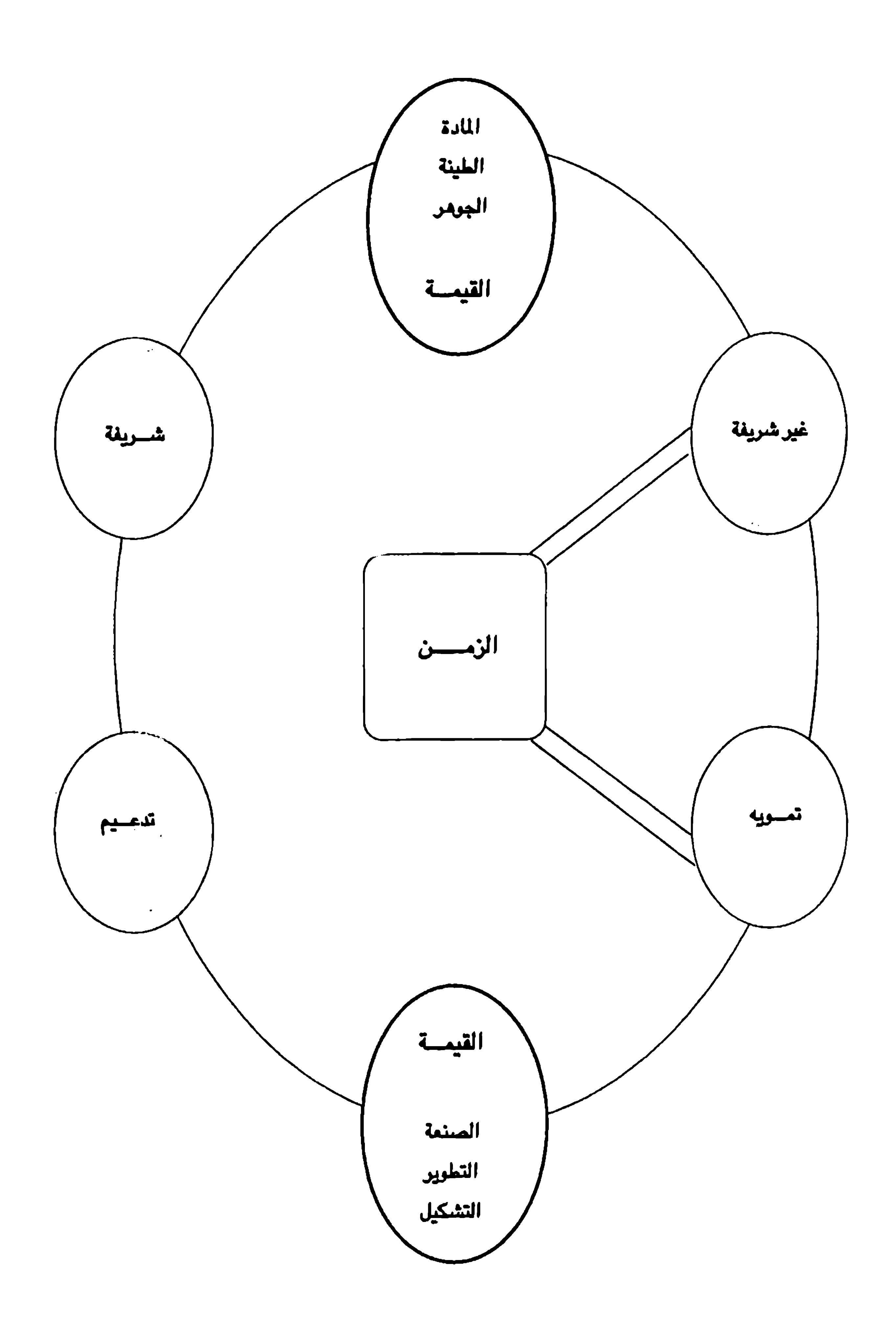
- وضعية قرب رحم المعانى من العقل= (المعانى العقلية)

فى مقابل

- وضعية بعد رحم المعانى من العقل= (المعانى التخييلية)، مماثلاً بين كل من وضعية الأولى - (المعانى العقلية) - ووضعية (الحليف) - ذى النسب الشرعى الذى لا يصبح منتسباً فقط للرحم الذى أخرجه، ولكن تصبح القبيلة ككل رحماً له، بل يتجاوز هذا ليغدو منتسباً لرحم الجماعة كلها = (عقل الجماعة) أو (العقل السائد) - وما يحظى به من مكانة ومنزلة، و/ وضعية الثانية = (المعانى التخيلية) والوضعية والمكانة اللتين يحظى بهما (الزنيم) الملصق الذى لا تقبله الجماعة = (عقل الجماعة) ولا يمتعض له أو يُذب دونه. (١٧).

كما سنجد التمثيل الثانى - تمثيل (المواد الخام / الصناعات) - يخايل هو الآخر - باختلاف طفيف هو التحول من المعانى إلى الكلام - بين الوضعيتين ذاتيهما:

- وضعية (الكلام العقلى)؛ والمادة الشريفة فى جوهرها = (الذهب الإبريز) الذى تختلف عليه الصور وتتعاقب عليه الصناعات، وقيمته ثابتة مستقلة - وإن كان التصوير قد يزيد فيها - إذ جُلّ المعوّل فى شرفه على ذاته وأصله ومادته الشريفة سلفاً، دون هذه الصور أو تلك الصناعات، و/ وضعية (الكلام التخيلى) والمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة، تلك التى لا تمثل الصنعة تصويراً وتشكيلاً بالنسبة إليها إلا أداة تزييف، وسوى عرضٍ يبهر العيون ويعجب النفوس ثم لا يلبث أن يزول عنها - حتماً - تاركها لرقة أصلها طينةً عارية؛ ليتحول انصباب الرغبات إليها إلى زهدٍ فيها، وطموح العيون نحوها إلى إعراض وصدٍّ، ولتصبح - فى آخر الأمر - مثل الزنيم الذى رقّاه الجد إلى موقع الحليف وقدّمه البخت من غير ما يقضى بتقدمه؛ إلا أن الدهر وإن كان قد أمهله فلن يهمله وإن كان قد رقد عنه فلن يغفله؛ إذ نجده وقد


المادة
الطينة
الجوهر
القيمــة
شــريفة
غير شريفة
الزمـــن
تدعــيم
تمــويه
القيمــة
الصنعة
التطوير
التشكيل

أفاق فيه عن رقدته وتنبه لغلطته فأسقطه من منزله هذا وأعاده إلى - حيث ينبغى أن يكون - أصله الوضيع.

هكذا نكون إزاء معيار لـ (القيمة) فى مجال (الإنشاء) هو عبارة عن تجلٍّ لقصور منظورها فى مجالات أخرى، فضلاً عن كونه لا يتيح إدراك خصوصية فارقها فى هذا المجال. ذلك أنا إذا ما استكنهنا هذا المنظور فى كل حقل من حقلىّ التمثيل لاتضح لنا متصل الرؤية التى نجدها للمعيار فى حقل (الإنشاء)، إذ لن يصبح إلا لحظة من لحظات تمفصل المنظور ذاته فى حقل مخالف، دون أن يستثير الحقل الجديد أى دافع لتغيير وجهة النظر، أو تأمل المنظار إن كان ثمة منظار، ولكن سيصبح كل حقل من الحقلين - وعلى حد تمثيل عبد القاهر (الأسرار) للتمثيل بالمرآة - عبارة عن مرآة [١٨] تخيِّل لنا - على حد عبارته أيضاً - ما ينعكس عليها من صورة (القيمة) فى حقل (الإنشاء). ولذلك فإن ما سوف نحاول قراءته - الآن - هو سطح كل مرآة من المرآتين = (حقل كل تمثيل) واختلاف وتشابه الصورة المخيَّلة فى كل منهما.

فيما يتعلق بالمرآة الأولى فإنه يمكن القول إنها مرآة الاجتماعى، أو بعبارة أدق مرآة التقييم الاجتماعى التى يفترض أنها تعكس علامات نسقه القيمى، والتى لا نرى فيها - على مستوى الحضور، وإن كانت تعكس الكثير على مستوى الغياب - إلا صورتين تنطق كل منهما، غياباً وحضوراً، علامة واحدة هى علامة (النسب) بوصفها (العلامة) التى تمثل - حسب ما يظهر من وجهيها المتضادين - شرط إمكان حضور أو غياب العلامات الأخرى للتقييم الاجتماعى؛ ومن ثم شرط الحضور أو الغياب الاجتماعى للكائن ذاته، على نحو تغدو فيه هذه العلامة وكأنها المعيار المطلق لإمكان توزع العلامات الأخرى، وهو ما تبدو معه هذه العلامة، وكأنها صاحبة سلطة أولى فى الإدماج والإقصاء الاجتماعى بمعنييهما الحقيقى، إذ تبدو مخوَّلةً حضوراً وغياباً - لإحراز أو إهدار سلطات أخرى.

وفق هذا لا يكون النسب هو المعيار المطلق فحسب لتوزع غيره من العلامات بل يكوّن أيضاً القيمة المطلقة التى تحدد القيم الأخرى، كما تتجاوز سلطة حقل التقييم الاجتماعى لتصوغ مقولة (القيمة) فى غيره من الحقول وهو ما يتجلى فى اختيار هذه المرآة تحديداً، والعلامة التى تجلت فيها.

وإذا كان هذا هو سطح المرآة الأولى وتلك هى الصورة التى تُخيِّلها، فلعله يمكن القول إن سطح المرآة الثانية، وإن بدا أنه يختلف عنها، فليس - فى الواقع - فى وضع يمنعه من أن ينعكس عليه بعض مما عليها، بمعنى أنه إذا كانت المرآة الأولى هى مرآة الاجتماعى فإنه يمكن

القول إن المرآة الثانية ليست تماماً مرآة حقلى ("الطبيعى" / "الصناعى") - كما ينعكس فى كل من عبارات (المواد الخام) و(الذهب) فى الحالة الأولى و/ المصنوعات العجيبة من المواد (غير الشريفة) والصناعات التى تتعاقب فى الحالة الثانية- بقدر ما هى مرآة حقل (الاقتصادى). ذلك أننا - فى النهاية - إزاء بضائع أو سلع، سواء هى مواد خام أو مصنوعات، وعلى هذه المرآة أن تعكس الصورة والكيفية التى يتم من خلالها تحديد القيمة لـ (السلعة) أيا كانت، إلا أنها فى واقع الأمر لاتقدم هذه الصورة، بل تقدم نوعاً محدداً من السلعة بوصفه القيمة المطلقة على أساس من أصلها الصافى من جهة، وعلى أساسٍ من كونها علامة للثروة من جهة أخرى، ومن حيث هى تملك بما هى نقد امتلاك العديد من السلع من جهة ثالثة، على نحو يمكن القول معه إنه يستبدل الموضوع الواقعى بالموضوع المعرفى؛ حيث يخلط مفهوم (القيمة) بـ (الثروة) ويستبدل به علامة تمثيله = (الذهب)، مقصياً تماماً دور العمل البشرى المبذول فى تحديد القيمة، ما دام أن مرجع القيمة محدد سلفاً وما دامت هى قيمة منبثقة عن أصل ذاتها الشريف أو غير الشريف، فلا نصبح إزاء المنظور ذاته فحسب فى المرآتين، بل إزاء العديد من التفاصيل المتشابهة للصورة التى تخيلها كلٌ منهما. إذ نغدوا فى الحالتين إزاء صورة لعلامة من علامات تمثيل القيمة وليس إزاء صورة القيمة ذاتها أو عمليتها، كما يمكن القول - أيضاً - إن العلامة التى تنعكس صورتها فى الحالتين تمتلك وتخوّل سلطات: ذلك إنه إذا كانت الأولى تمتلك سلطة إدماج $\neq$ إقصاء؛ فإنه يمكن القول إن الثانية تمتلك سلطة منح $\neq$ منع. وإذا كانت الأولى بما هى سلطة تخول سلطات أخرى غيرها، فإنه يمكن القول إن الثانية تعود لتدعم الأولى كما أنه يمكن القول إنه إذا كانت الأولى فى وجهها السالب تفضى إلى الإقصاء، فإن الثانية قد تقلّص منه بعض الشىء.

وفق هذا نكون إزاء منظور لـ (القيمة) سواء فى المرآة الثانية أو الأولى - لا يحدده أو يصوغه كم العمل والجهد المبذولين، بل مثلما تكون القيمة الاقتصادية محددة سلفا من قبل المادة - على نحو يبدو طبيعى - فى حالة المصنوعات، تكون القيمة الاجتماعية - أيضاً - سابقة التحديد من قبل العرف والشرع على نحو لا يمكن معه للكائن الاجتماعى أن يعدّل منه مهما بذل من جهد إلا فى أضيق الحدود، وهو ما يجعل هذا المنظور متصفاً بالقَبْلية والإطلاق على نحو عام؛ وليس فى مجال (الإنشاء اللغوى) فقط. فضلاً عن أن المفهوم الذى يقدمه لـ (القيمة) فى حالة هذا الأخير، لم يصغه من خلال الحقل الخاص به، ولكن حكّم فيه تراتبيتان تكرر كل منهما منطق الأخرى:

أولى: اجتماعية – ثقافية هى تراتبية (علاقات النسب) .

وثانية: اقتصادية – اجتماعية هى تراتبية (المواد الخام).

ليس هذا فحسب، بل إن هذين التمثيلين فى تقاطعهما يعكسان تصوراً مطلقاً – أيضاً – لعلاقة (القيمة) بـ (الزمن): تصور يمكن القول إنه يسير فى اتجاهين متضادين: أول يتمثل فى علاقة (الزمن) بكل من (الشرع) و (المادة الشريفة الأصل) = (الذهب)؛ حيث يبدو كل منهما مجاوزاً لـ (الزمن)،كما أن قيمته، إن لم تزد، تظل ثابتة على ما هى عليه؛ على نحو يبدو فيه (الزمن) غير فاعل إزاءهما و/ ثانٍ يتمثل فى علاقة (الزمن) بكل من (خرق الشرع) و (المصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة)؛ حيث – على العكس – يبدو (الزمن) فاعلاً وفاضحاً على أشد ما يكون لوضاعة وزيف الاثنين (١٩).

وهو ما يبدو معه (الزمن) متصالحاً تمام المصالحة مع كل من (الشرع) و (الذهب)، ومعادياً أشد ما يكون العداء مع (المصنوعات العجيبة)، على الرغم من كونها عجيبة؛ نظراً لعدم شرف موادها وخساستها. وهو ذاته ما ينطبق على علاقة (الزمن) بكل من: قيمة (المعانى العقلية) فى الحالة الأولى، – وقيمة (المعانى التخييلية) فى الحالة الثانية.

هذا كما يمكن القول إننا إزاء منظور يمكن وصف تقييمه لكل من (الصنعة – التصوير – التشكيل) بالسلب. ذلك أن حكمه على أىٍّ من الثلاثة يظل رهيناً ومعلقاً بـ (طبيعة المادة)؛ مما يجعل للمادة المرجعية المطلقة فى نطق الحكم، ويجعل القيمة المعزوة لأىٍّ منها قيمة هامشية إلى حد بعيد، إذ تظل خارجية ومفصولة – وغير متولدة – عن عملية (الصنع : التصوير، التشكيل) ذاتها.

نعم يمكن القول: إن الموضوع بمكوناته – وبما هو مكون من مكونات الدلالة – يتوفر على إمكانيات ما داخل عملية (الصنع: التصوير، التشكيل)، إلا أنه ينبغى القول – كذلك – إن فعالية هذه الإمكانيات ذاتها لا تتولد إلا من خلال العملية ذاتها وبها، وهو ما لا ينطقه تمثيل عبد القاهر فى (الأسرار)، بل على العكس يبتعد عنه ليقرن بين (الصنعة) و (التزييف)؛ إذ تغدو (المصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة) = (المعانى التخييلية) أشبه بالعملة الزائفة التى تخدع وتوهم بصورتها – لبعض الوقت وفى غفلة من الزمن – أن لها قيمة ما لأشباهها من العملات الصادقة = (المعانى العقلية)؛ الأمر الذى لا يصبح معه (الصنع) ذا مدلول موجب إلا إذا كان فى مادة محددة، ولا سيما إذا كانت هذه المادة هى (الذهب) = (العقل).

وعليه؛ ووفق ما يفضى إليه تمثيلا عبد القاهر، وينعكس على مرآتيهما فى (الأسرار) فمثلما

يكون على الصانع - إذا أراد لمصنوعه البقاء - أن تكون مادته شريفة، وكما يكون على المرء - أيضاً - أن يكون مطابقاً للشرع والعرف فى ممارساته الجنسية - كيما يحظى نتاجه بالمحالفة - كذلك ينبغى لمنتج الكلام والمعانى أن تكون ممارساته اللغوية والتصويرية - إذا ما أراد لنتاجه أن يحظى بالبقاء والتأييد والمحالفة - مطابقة لمصدر العرف، ومنفِّذ الشرع = (العقل).

هكذا يكون مخطط جواب (الأسرار) غير مطابق لسؤاله، ونكون أقرب - وفق ما يعكس هذا المخطط- إلى جواب سؤال آخر هو السؤال (ما؟)/ وليس السؤال (كيف؟)، ذلك من حيث إن الجواب المقدم ليس هو جواب (الآلية - العملية) ولكن جواب (الأصل-المعيار)؛ حيث إنه يمكن القول إن عبد القاهر قد قدم -هنا- (ما ينبغى أن يكون عليه الحكم)/ لا (كيف ينبغى أن يكون؟). أى أن عبد القاهر قد قدّم منظوره هو لما يمثل معيار الحكم، وهو -كما يتضح- معيار محدد سلفاً، وأحادى ومحدود.

١-٣-١

وفق ما سبق، يمكن القول: إن عبد القاهر (الأسرار) معنىٌّ - إلى حد بعيد- بتسييد منظور واتجاه فى (الإنشاء) / على منظور واتجاه آخر، أو لنقل: كيفية فى الإدراك، أو فى التمثل والتمثيل/ على كيفية أخرى هى نقيضتها: استراتيجية (المعنى العقلى) فى مقابل استراتيجية (المعنى التخييلى) اللتين يمكن القول إنهما: الشكل المتطور والمتعدّل - لدى عبد القاهر الأسرار- للثنائية الضدية التراثية المعروفة بصراع ("القدماء" و/"المحدثين") التى كانت تعكس صراعاً بين مجموعة من القيم الأصولية لدى كل طرف من الطرفين يعكس - بدوره- موقعين متدابرين على المستويين الاجتماعى والفكرى على حد سواء [٢٠].

لا يستند هذا الحكم السالف - فى واقع الأمر- إلى محض التمثيلين الآنفين فحسب، بل إن بقية جواب (الأسرار) تفصح عن هذا على نحو جلى، إذ نجد العديد من النصوص والمؤشرات التى تدعم هذا الحكم، إلى حد بعيد، وتنطقه بصور عديدة.

لا يقتصر الأمر على هذا فحسب، بل إن زوج ("اللفظ" / "المعنى") - موضوع هذا البحث - محكوم وملتبس هو الآخر فى (الأسرار) بهذا المنظور المتوجه نحو تسييد شعرية (المعنى العقلى) على / (المعنى التخييلى) أو لنقل نحو تسييد: شعرية القدم - الاتباع - الارتجال - الطبع = (المعنى العقلى) على شعرية الحداثة - الإبداع - التدقيق - الصنع =

(المعنى التخييلى) على نحو يمكن الربط فيه بين التوجه نحو (اللفظ) والتوجه نحو (المعنى التخييلى)؛ إذ يعد التوجه نحوهما قرين الشعرية الأخرى: شعرية المحدثين أو شعرية التخييل، / كما يكون التوجه نحو (المعنى) دونما وصف، قرين التوجه إلى وصف محدد هو وصف (العقلى)، ومن ثم قرين الشعرية التى ينبغى التوجه نحوها: شعرية القدماء = المعنى= (المعنى العقلى) فى مواجهة الشعرية النقيض: شعرية اللفظ = المعنى التخييلى. يتضح هذا منذ الصفحات الأولى لـ (الأسرار)، وفى سياق معالجة (عبد القاهر) للتجنيس، الذى هو خاصية أسلوبية لافتة فى الشعرية النقيض، إذ على الرغم من الإدراك المتميز لعبد القاهر لكل من الآلية التى يعمل بها التجنيس، والكيفية التى ينجز بها أثره، وهو ما يمثله هذا التمثيل - (التجارى) - الذى يبدو التجنيس وفقه أقرب إلى المضاربة حيث " ***الفائدة بعد أن يخالطك اليأس منها، وحصول الربح بعد أن تغالط فيه حتى ترى أنه رأس المال*** "[٢١]. أى حيث الانتقال من الإحباط إلى الإشباع والفرح، وحيث كسر التوقع وإحباط الإحباط، والمفاجأة، و "***حيث حسن الإفادة مع أن الصورة صورة التكرير والإعادة***"، [٢٢] على الرغم من هذا، وعلى الرغم من أنه يرى أن التجنيس "***يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفّاها***" [٢٣] أقول على الرغم من كل ذلك إلا أن عبد القاهر - فى النهاية- يرى أنه يجب ألا "***تستحسن تجانس اللفظتين إلا إذا كان موقع معنييهما من العقل موقعاً حميداً، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً***" [٢٤] هذا وإلا " ***أطلقت ألسنة العيب، وأفضى بك طلب الإحسان من حيث لم يحسن الطلب، إلى أفحش الإساءة وأكبر الذنب، ووقعت فيما ترى من ينصرك لا يرى أحسن من أن لا يرويه لك، ويود لو قدر على نفيه عنك، وذلك كما تجده لأبى تمام إذا أسلم نفسه للتكلف ويرى أنه إن مرّ على اسم موضع يحتاج ذكره، أو يتصل بقصة يذكرها فى شعره، من دون أن يشتق منه تجنيساً، أو يعمل فيه بديعاً، فقد باء بإثم، وأخل بفرض حتم من نحو قوله (من البسيط)***

***سيف الأنام (؟) الذى سمّته هيبته (؟) ** لما تخرم أهل الأرض (؟) مخترما***
***إن الخليفة لما صال كنت له ** خليفة لموت فيمن جار أو ظلما***
***قرّت بقُرّان عين الدين واشتترت ** بالاشترين عيون الشرك فاصطُلما***. [٢٥]

هكذا لا يبدو ما يتوفر عليه التجنيس من مخادعة وإيهام - فى منظور عبد القاهر - من

قبيل الخداع المراوغ أو الإيهام المقلق الموتِّر، ذلك الذى يفتح المعنى على احتمالات متعددة وآفاق مجهولة؛ (٢٦) من خلال توليد التضاد والتمايز من التماثل والمشابهة، وتعميق المفارقة بين العوالم والأشياء من خلال المجاورة، مثلما يمكن أن نجد عند شاعر حداثى مثل أبى تمام، الذى لا يرى عبد القاهر فى وفرة التجنيس لديه إلا مظهراً سلبياً من مظاهر التكلف والتعمد الذى هو ضرب من الخداع بالتزويق (٢٧) . أقول لا يبدو كل من الإيهام والمخادعة على هذا النحو السالف، بل يبدوان وكأنهما مخادعة وإيهام على مستوى الدال فحسب دون أن يصلا إلى عمق الدلالة؛ إذ يرفض عبد القاهر – على نحو حاد – أن تكون المفاجأة (الدلالية – التصويرية) فى حدة المفاجأة (الصوتية – الإيقاعية) أو أن يكون رواغ الدلالة فى حدة خداع الدوال، هذا فى الوقت نفسه الذى يصرح فيه عبد القاهر – وهو ما لا يخلو من مفارقة دالة – برفضه لأن تكون بؤرة عمل التجنيس على مستوى الدوال فحسب، دون المدلولات، أو اللفظ دون المعنى حيث يقول " *أتراك استضعفت تجنيس أبى تمام فى قوله*

*(من الكامل):*

*ذهبتْ بمذهبه السماحةُ فالتوت ... فيه الظنونُ أمذهبٌ أم مُذْهَبُ*

*واستحسنت تجنيس القائل من (الرجز): "حتى نجا من خوفه وما نجا"*

*لأمر يرجع إلى اللفظ؟ أم لأنك رأيت الفائدة ضعفت عن الأول وقويت فى الثانى؟ ورأيتك لم يزدك بمذهب ومُذْهبٌ على أن أسمعك حروفاً مكررة، تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة مُنْكرة"* . (٢٨)

واقع الأمر ليس ثمة تناقض بين هذا النص، وما يراه عبد القاهر من انطواء التجنيس على مخادعة، ما دامت هذه المخادعة تعمل على مستوى الدوال فحسب، وما دام الاختلاف يقع – أساساً – فى طبيعة تصور المعنى ذاته. وفى تقنين المعنى على هذا النحو؛ إذ المعنى الذى ينبغى أن يكون هو المعنى الواضح وضوح الفائدة التى يرادف بينها وبينه، والذى عليه أن يكون مفيداً كاسمها تماماً، ولهذا فإن اللفظ أو الدوال التى استضعفتَ تجنيسها استُضعِفَتْ لأنها معتمة والفائدة ينبغى أن تكون منيرة، أو لنقل لأنها ليست شفافة بالقدر الذى يتيح لعين عبد القاهر التى تبحث عن الفائدة أن ترى على النحو ذاته الذى أتاحه وحققه اللفظ المستحسن فى أقوال مثل قول: الراجز "*حتى نجا من خوفه وما نجا*" .

أو قول النبى "*الظلم ظلمات يوم القيامة*" ، أو قوله: "*لا تزال أمتى بخير ما لم تر الفىء مغنما ، والصدقة مغرما*" . (٢٩) أو كما هو فى قول الشافعى مثلا، وقد

سئل عن النبيذ فقال "*أجمع أهل الحرمين على تحريمه*"[٣٠] . ذلك أن "*أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه وأحقه بالحسن وأولاه، ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه، وتأهب لطلبه، أو ما هو لحسن ملاءمته - وإن كان مطلوباً - بهذه المنزلة وفى هذه الصورة مثل قول البحترى من (الكامل):*

*يعشى عن المجد الغبيُّ ولن ترى ** فى سؤدد أرباً لغير أريب*

*وقوله:*

*فقد أصبحت أغلبَ تغلبىٍّ ** على أيدى العشيرة والقلوب*

*وقوله:*

*وهوىً هَوَىَ بدموعه فتبادرت ** نسقاً يطأن تجلداً مغلوبا*

*وقوله:*

*ما زلت تقرع بابَ بابَك بالقنا ** وتزوره فى غارةٍ شعواء*

*وقوله:*

*ذهبُ الأعالى حيث تذهبُ مقلةٌ ** فيه بناظرها حديدُ الأسفل*" . [٣١]

ذلك أن هذى النماذج كلها - نثراً وشعراً- تخطو فى اتجاه واحد هو اتجاه (سجية الطبع) الذى هو "*أمكن فى العقول، وأبعد من القلق، وأوضح للمراد، وأفضل عند ذوى التحصيل، وأسلم من التفاوت، وأكشف عن الأغراض، وأنصر للجهة التى تنحو نحو العقل.*" [٣٢]؛ وهو ما يكشف - على نحو واضح - انحياز عبد القاهر (الأسرار) الصريح لاتجاه (القدماء)/ فى مقابل اتجاه أو استراتيجية (المحدثين) من أصحاب البديع: الجديد، كما يكشف - أيضاً - ارتباط زوج ("المعنى"/"اللفظ") بزوج ("القدماء"/"المحدثين")، وارتباطهما معاً بزوج ضدىٍّ آخر هو زوج ("المعنى العقلى"/ "المعنى التخييلى")، على نحو يمكن معه أن تتوزع الأزواج الثلاثة عمودياً هكذا، وتنطق الدلالة ذاتها من التضاد:

القدماء ≠ المحدثين

المعنى ≠ اللفظ

المعنى العقلى ≠ المعنى التخييلى

وهو ما يمكن القول معه - فى ضوء هذه المعطيات النصية الواضحة، إننا لسنا إزاء معاينة لـ (كيف ينبغى أن يحكم فى تفاضل الأقوال ؟)؛ بقدر ما نحن إزاء تناصٍ واضح بين منظورين

لـ (الحكم): منظور عبد القاهر (الأسرار) ومنظور تمت صياغته وتدعيمه - قَبْل عبد القاهر - من قِبَل الاتجاه المهيمن والسائد على مستوى الإنشاء و النقد على حد سواء، [٣٣] وما عبد القاهر الأسرار إلا لحظة أخرى أكثر التفافاً من لحظات هذا التدعيم المستمر.

١-٣-٢

لا يتجلى هذا التسييد والتدعيم من قبل عبد القاهر (الأسرار) لنموذج خطاب القدماء، وشعريتهم، فى سياق تناوله للتجنيس فقط، أو الحكم بالإيجاب لتجنيسات البحترى فى مقابل / الحكم بالسلب لتجنيسات أبى تمام، بل يتجاوز هذا إلى العديد من صور الحضور، ولعل فى معاينة وتحليل الصور التى يقرنها عبد القاهر بكل من (المعنى العقلى) و/ (المعنى التخييلى) ما يكشف عن بعض صور هذا الحضور.

إذ لا يكتفى عبد القاهر بما أجمله فى تمثيلَى (النسب) و (المواد الخام)، بل يحاول أن يُدعِّم مغزى التمثيلين بمجموعة أخرى من الصور، وبكيفية مغايرة فى العرض: كيفية يحاول فيها أن يتجاوز هذا الانحياز الصريح والمعلن الذى انطوى عليه التمثيلان، والذى يبدو فيه غير موضوعى، إلى تحفيز يبدو مُقْنِعاً بقدر من الحياد والموضوعية، إذ يدعمه، من ناحية، بما يراه - من وجهة نظره - مبررات دامغة لتبرير هذا الانحياز، كما يحاول، فى الوقت ذاته - من ناحية أخرى - ألا يبدو متحرجاً أو حساساً إزاء الاتجاه الآخر، أو غير واعٍ بالإمكانيات الخصبة والثرية التى تتيحها طريقة المحدثين؛ فيزاوج بين الاثنين: بين عرض الإمكانيات التى تَعِد بها طريقة الخصم، ومبررات الانحياز إلى الاتجاه الآخر، على نحو يبدو فيه فى صورة العارض الموضوعى، فى حين هو يمرِّر التحفيز من خلال هذه الصورة ذاتها. لعل المعاينة المباشرة والتفصيلية لخطاب عبد القاهر حول كل من (المعانى العقلية) و/ (المعانى التخييلية) تكون أكثر تمثيلاً وتجلية لما سبق:

يرى عبد القاهر (الأسرار) أن المعانى:

*"عقلى وتخييلى وكل واحد منها يتنوع. فالذى هو العقلى على أنواع:*

*أولها عقلى صحيح مجراه فى الشعر والكتابة، والبيان والخطابة، مجرى الأدلة التى تستنبطها العقلاء، والفوائد التى تثيرها الحكماء، ولذلك تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعاً من أحاديث النبى صلى*

*الله عليه وسلم وكلام الصحابة رضى الله عنهم ومنقولاً من آثار السلف الذين شأنهم الصدق، وقصدهم الحق، أو ترى له أصلاً فى الأمثال القديمة والحكم المأثورة عن القدماء. فقوله:*

*وما الحسبُ الموروثُ لا دُر دُره ** بمحتسب إلا بآخر مكتسب*

*ونظائره كقوله :*

*إنى وإن كنت ابن سيد عامرٍ ** وفى السر منها والصريح المهذبِ*

*لما سوّدتنى عامر عن وراثةٍ ** ابى الله ان أسمو بأمٍّ ولا أبِ*

*معنى صريح محض يشهد له العقل بالصحة، ويعطيه من نفسه أكرم النسبة، وتتفق العقلاء على الأخذ به، والحكم بموجبه، فى كل جيل وأمة، ويوجد له أصل فى كل لسان ولغة وأعلى مناسبة وأنورها، وأجلها وأفخرها، قول الله تعالى: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، وقول النبى "من أبطأ به عمله لم يُسرع به نسبه" وقوله "يا بنى هاشم لا تجيئنى الناس بالأعمال وتجيئونى بالأنساب".*[٢٤]

يستند هذا النوع الأول من المعنى – بالإضافة إلى سلطة العقل الذى يمثل وصفه – إلى مجموعة أخرى من السلطات الخِطابية الفعّالة على مستوى الواقع وبنية العقل على حد سواء، وهى تترتب وفق هذه الفعالية على النحو التالى:

١) الخطاب القرآنى.

٢) الخطاب النبوى.

٣) الخطاب الصّحابى.

٤) الخطاب السّلفى الذى شأنه الصدق، وقصده الحق.

٥) الخطاب المَثَلى (القديم).

٦) الخطاب الحِكَمى المأثور عن (القدماء).

وهى خطابات يمكن القول عنها جميعاً – على الرغم من تفاوتها الزمنى والقيمى والوظيفى – إنها تشترك فى مجموعة من الصفات والخصائص المتجانسة؛ إذ يمكن القول إنها تشترك جميعاً فى صفة دالة هى (القدم). وإن ثلثيها – بالضبط – يمثل أغلب مصادر التشريع – بالطبع – باستثناء (الاجتهاد). هذا بالإضافة إلى أنها تشترك – جميعا – فى كونها تمثل قواعد عمل حياتية جاهزة للاستخدام من خلال وضوح حلولها وجلائها، على نحو يمكن القول معه إنها تمثل منهجاً موجزا للإثبات والإقناع السريعين فيما يبدو خلافياً. وهى تشترك –

أيضاً - فى كونها جميعاً - على تفاوتٍ فيما بينها - لا تخلو من حضور الوظيفة الشعرية؛ وهو ما يمثل مكوناً فعالاً فى سطوتها الإقناعيّة.

وفق هذا يكون عبد القاهر قد حدد (الخطاب النموذج) بوصفه (الخطاب الإقناعى) ذا المردود العملى على مستوى الواقع والحياة، أو لنقل - على العكس - رأى فى (الخطاب الإقناعى) - على اختلاف صوره، وانطلاقاً من الوظائف العملية والنفعية المباشرة التى يضطلِعُ بها - (الخطاب النموذج).

فى ضوء هذا تكون قد اتضحت دلالة الوصف (عقلى)؛ إذ ليس (العقلى) إلا (الإقناعى)، ولكن لا على إطلاق الوصف، بل (الإقناعى العملى) تحديداً ، الأمر الذى يصبح معه (العقلى) هو - أيضاً - (العقلى العملى)، وليس مطلق (العقلى). لا تنطق هذه الدلالة أنواع الخطابات التى استشهد بها عبد القاهر فحسب، ولكنها منطوقة أيضاً - على نحو آخر - فى مبتدا نصه السالف، إذ ما الأدلة التى تستنبطها العقلاء إلا من قبيل الفوائد التى تثيرها الحكماء. أى أنها أيضاً أدلة عملية لا نظرية - برهانية. باختصار إنها أدلة وفوائد (الجدل) = (علم الكلام)، والخطابة ذوا المغزى الأخلاقى - الدينى - العملى اللذين لا يرى عبد القاهر أية فارق بين ماهية ووظيفة الإقناع فيهما/ وماهيته ووظيفته فى (الشعر)؛ وذلك أن "*العقلى ... عقلى صحيح مجراه فى الشعر والكتابة، والبيان والخطابة، مجرى الأدلة التى تستنبطها العقلاء، والفوائد التى تثيرها الحكماء*". وهو ما تنطمس - تماماً - معه الخصوصية الفارقة لكل نوع خطابى عن الآخر، بل والذى تنطمس معه - أيضاً - الطرائق المختلفة للإقناع عموماً، وداخل كل نوع على حدة، إذ يمكن القول إن الطرائق التى يتحقق بها الإقناع فى الخطاب القرآنى ليست واحدة وإنها تختلف ما بين طوال السور، وقصارها، كما أنها تختلف، بين المدنى والمكى، وكذلك بين التقريرى والقصصى، إلا أن عبد القاهر لا يبدو - فى الواقع - معنياً بمثل هذه الفروق أو مثل هذا الاختلاف وإنما معنىٌّ فقط بالناتج الوظيفى للإقناع المتمثل فى ناتج سلوكى مباشر تصديقاً أو فعلاً، أو الاثنين معاً، وهو - بالطبع - ما يمكن القول إنه يجد تحقيقه الأقصى فى كل من (الخطابة) و (الكتابة) - التى لم يحدد عبد القاهر مجالها، والتى لا يمنع السياق من أن تكون كتابة المتكلمين - من حيث إنهما يمتلكان - بحكم الخصائص الوظيفية والبنيوية لكل منهما - القدرة على الانفتاح لا على

الأنواع الخطابية السالفة فحسب، بل وعلى العديد دونها أيضاً، وهو ما يمكن القول معه - وبحكم تضمن الاثنين فى نص عبد القاهر - إنه بالإضافة إلى الأنواع الخطابية الستة التى سلف ذكرها ثمة نوعان خطابيان آخران يمكن ضمهما إلى الدائرة الأوسع للخطاب الإقناعى العملى تلك الدائرة التى لا يكتفى عبد القاهر بالأنواع والنماذج الخطابية التى ذكرها ليغلقها، ولكن يحاول أن يدخل نوعاً آخر يمكن القول - على المستوى النظرى على الأقل - إنه مختلف عنها كلية من حيث البنية، وكذلك أيضاً - مفترض - من حيث الوظيفة، وهو (الشعر). ليس هذا فحسب بل هو لا يكتفى بذكر الأنواع، فيذكر اسم الجنس (البيان) الذى يشمل ما ذكره وما لم يذكره، خشية أن يفلت نوع من دائرة الإقناع ، ولتصبح هذه الدائرة هى دون سواها الفلك الذى تدور فيه أنواع الخطاب كافة، ولتصبح شعرية الأنواع كافة مُخْتَزَلة فى شعرية نوع واحد هو أكثر هذه الأنواع تحقيقاً لمركز هذه الدائرة - وهو (الخطابة) التى هى على حد عبارة الترجمة العربية القديمة لأرسطو " ***الريطورية قوة تتكلف الإقناع الممكن فى كل واحد من الأمور المفردة***".(٣٥) هكذا تغدو الخطابات جميعا فى قبضة تلك القوة تمارس عليها عنفها المنظم إلى أن تدخل دائرة الخضوع والاستسلام الكاملين لها وتقتنع تماماً - على نحو عملى - بسلامة الإقناع العملى.

قد يُتصور أن عبد القاهر ليس أكثر من راصد لطرائق مختلفة وكيفيات متباينة فى (الإنشاء)، إلا أن هذا ما قد تم التنبيه إليه سلفاً، وما سيتجلى لاحقاً. ولعل فى تذكر أشعرية عبد القاهر وكونه متكلماً بعض ما يفسر هذا الإلحاح على (المعنى العقلى) أو (الإقناع العملى) كما لعل فى تذكر الارتباط الوثيق بين خطاب الإقناع العملى والسلطة فى تاريخ الواقع العربى، وكونه هو الخطاب السائد والمكرّس من قِبَلِها، والمكرِّس - فى الوقت ذاته - لها؛ بوصفه جزءاً ضخماً وفعّالاً من الأجهزة الأيديولوجية للدولة (٣٦) ، أقول لعل فيه أيضاً ما يفسر هذه الهيمنة لاستراتيجية الإقناع العملى فى مجال (الإنشاء)، هذا فضلاً عن أن نقول: إنّ النظام العربى كله قد نشأ - أساساً - من سلطة خطاب إقناعى.

هكذا لا نغدو إزاء محض تسييد شعرية (القدماء) على شعرية (المحدثين) فحسب؛ ولكن إزاء محاولة تسييد وتقنين لـ (آلية) فى الإدراك والإنشاء والتلقى على حد سواء، ومن ثم محاولة لهدم ما قد يعترض هذا.

فى ضوء هذا يمكن أن نفهم عدم استحسان اللفظتين إلا إذا كان موقع معنييهما من العقل

حميداً ولم يكن مرمى الجامع بينهما بعيداً، كما يمكن أن نفهم كذلك دلالة ضعف الفائدة عند أبى تمام و قوتها عند الراجز، كما يتعمق فهمنا لصورتى (الحليف/ الزنيم) و (المواد الشريفة/ المواد غير الشريفة)، كما تتحدّد صورة (المضاربة - الربح) بوصفهما ربح ومضاربة، (الإقناع العملى) المتوجه نحو الربح السريع المجانى. وإذا كان هذا هو ما يمكن قوله على مستوى (آلية) الشعرية التى يسعى عبد القاهر لتكريسها، فلعل فى متابعة نصه السالف ما يُجلّى بعضاً من آليته هو، فى تسييد تلك الشعرية. حيث يمكن القول إنه على الرغم من هيمنة هذا (النموذج الإقناعى) على أغلب أنواع الخطاب فى التراث، فإن العديد من الأنواع - أيضاً - لم يستسلم، بل وإن ثمة خطابات - داخل أنواع مختلفة وفى مجالات مختلفة - قد عملت على النقيض تماماً منه، على نحو جعلها على الدوام - وإن لم تمثل عنصر تهديد - تمثل عنصر إقلاق يُخشى من عمق خلخلته. ومن ضمن هذه الأنواع التى قاومت السقوط الكامل - على الأقل حتى القرن الخامس، قرن أبى العلاء - الشعر. إذ على الرغم من عدم توقف دوره كأداة صراع أيديولوجى وسياسى فعالة تستخدم من جميع أطراف الصراع دون استثناء، وعلى رأسها بالطبع (الدولة) الأمر الذى جعله متورطاً بما لا يتناسب مع خصائصه البنيوية داخل هذا النموذج إلى حد ليس بالقليل / فإنّه استطاع - بحكم استفزاز خصائصه البنيوية- أن يشكل لنفسه مجرى، وإن كان شديد الضيق إلا أنه بعيد العمق، وعلى النقيض - فى أغلبه - من هيمنة النموذج الإقناعى - على نحوٍ جعله - وعلى الرغم من ضيقه - وعلى الرغم من أنه لم يُحدث قطيعة كاملة - يبدو فى صورة النقيض الكامل بالنسبة لأصحاب النموذج الإقناعى، لا على مستوى عموده الفرضى فحسب ولكن أيضا على مستوى علاقته بالعالم من جهة وعلاقة الإنسان بالعالم وبعالم الشعر من جهة أخرى. [٣٧] وإذا كان هذا فيما يتعلق بمن كانوا واعين الاختلاف ومتخذين من رفض السائد موقفا على مستوى بنية العقيدة ورؤيتها على حد سواء من أمثال بشار، وأبى نواس ، وأبى تمام، أقول إذا كان يمكن قول هذا بالنسبة لأولئك ، فإنه يمكن القول - أيضا - إن الشعر بعيدا عن هذا المجرى ولدى من لم يكونوا فى موقع أولئك - قد ظل متأبيا على الخضوع والتسليم الكامل؛ بحكم استفزاز خصائصه البنيوية أيضا .أقرر كل هذا فى الواقع لأمرين:

الأول: هو أنه حتى الشعرية التى يسعى عبد القاهر لازاحتها وتهميشها لم تفلت تماما من حضور (الخطاب الاقناعى) = (المعنى العقلى) [٣٨]، كما أن الشعرية الأخرى لم تفلت أيضاً من

خرق (النموذج الإقناعى). هذا أولا، أما الثانى، وهو مترتب على الأول، فهو يتعلق بالكيفية التى يحاول عبد القاهر - فى ظل ما تم تقريره أولا - أن يفصل تماما بها بين رموز الاتجاهين فى سياق عرضه لنماذج (المعنى العقلى). ذلك أنه لا يقوم بقراءة النماذج التى يقدمها من هذا النوع للقدماء فى سياق مثيلاتها من شعر المحدثين، وإنما يقتصر على قراءتها فى سياق خطاب قديم كالخطاب القرآنى، أو النبوى، أو المثلى، أو خطاب شاعر قديم، لا من قبيل كشف السِّرقة، ولكن من قبيل ردها إلى النسب الشريف وتجلّيتها على سطح (المعدن الشريف) تكريساً لها من جهة، وخشية من أن يفضى عرضها فى سياق مثيلاتها من الشعرية النقيضة إلى الوقوع فيما تنصبه هذه الشعرية من فخاخ فى (معانيهما العقلية) أيضا. وهو ما توضحه العودة إلى نص عبد القاهر السالف واستكماله حيث يبدأ عبد القاهر أولا بقراءة الأبيات الثلاثة من خلال الخطاب القرآنى والنبوى، إلا أن ما يبدو لافتا فى الأبيات الثلاثة التى يستشهد بها عبد القاهر - فى هذا النص - على (المعنى العقلى) وأنواعه، هو أن كلاً من بيت ابن الرومى وبيتى عامر بن طفيل تشترك فى بؤرة دلالية واحدة وهى نفى قيمة النسب إذا لم يستند إلى العمل الذى يتجاوب تماماً مع نفى قيمة الماضى الذى لا يستند إلى الحاضر. وهو ما يبدو- على مستوى من المستويات - غير متناغم مع الموقع الذى احتلته مقولة النسب فى تمثيل عبد القاهر الآنف، بل وعلى مستوى كل من الواقع؛ والشعرية التى يدعمها عبد القاهر، إذ يبدو عبد القاهر الذى يحاول تأسيس مقولة (المعنى العقلى) من خلال مقولة (النسب) فى تمثيله، وكأنه، باستشهاده هذا يهدم بـ (المعنى العقلى ) مقولة (النسب) ، أو لنقل يسلب مقولة (النسب) من خلال هذا (المعنى العقلى)!

لعله يمكن تفسير هذا الاختيار لتلك الأبيات بما نعرفه من كون عبد القاهر مولى من الموالى من جهة، وبكونه عالماً من جهة ثانية، وبما تذكره المصادر عن وضعه الاقتصادى - الاجتماعى [٣٩] من جهة ثالثة، وبما تنطقه - أيضا - شكواه من دهره فى ( الدلائل) من جهة أخيرة ولعل تمثيل النسب ليس إلا من قبيل الوقوع فى التكرار أو الترداد وحسب، ولكننا إذا اكملنا النص وجدنا أن عبد القاهر يخشى أن تفهم مثل هذه الدلالة التى يبدو فيها نافياً على نحو مطلق لمقولة (النسب)، إذ يقول "***وذلك أنه لو كانت القضية على ظاهرٍ يغتر به الجاهل ويعتمده المنقوص لأدى ذلك إلى إبطال النسب أيضاً وإحالة التكثر به، والرجوع إلى شرفه، فإن الأول لوعدم الفضائل المكتسبة ، والمساعى الشريفة ولم يبن من أهل زمانه بأفعال تؤثر ومناقب تُدوَّن وُتسطّر، لما كان***

*أول . ولكان المعلّم من امره مجهلا، ولما تُصور افتخار الثانى بالانتماء إليه، وتعويله فى المفاضلة عليه، ولكان لايُتصورُ فرق بَيْنَ أن يقولَ : هذا أبى، ومنهُ نسبى، وَبَيْنَ أن يُنسب إلى الطين، الذى هو أصلُ الخلقِ أجمعين، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: « كلكم لآدمَ وآدمُ من التراب " وقال محمد بن الربيع الموصلى*

*الناسُ فى صورةِ التشبيهِ أكفاءُ ** أبوهُمُ آدمُ والأمُ حوّاءُ*

*فإنْ يكنْ لَهُمْ فى أصلهم شرفٌ ** يُفَاخِرُونَ به فالطينُ والماءُ*

*ما الفضلُ إلا لأهل العلم إنهمُ ** على الهدى لمن استهدوا أدلأءُ*

*ووزنُ كلُّ إمرىءٍ ماكان يحسُنُه ** والجاهلون لأهل العلم أعداءُ، (٤٠)*

تبدو صورة قراءة عبد القاهر للمعنى العقلى المتصل بالنسب فى هذا النص – إذا أضفنا له جزءه الأول – لافتة على مستويات عدة. ذلك أنه إذا كان يمكن إيجاز البؤرة الدلالية للأبيات الثلاثة – لابن الرومى وعامر بن الطفيل- فى أنها تنطق محاولة تجاوز الذات لابتلاع الجماعة لها الذى يتمثل فى كون الأب – الماضى – الجماعة هو الذى يحدد كينونة الابن – الحاضر- الذات، وأن هذا الأخير يسعى لا لقتل الأب- الماضى، ولكن لتعديل شروط علاقته به على النحو الذى يتيح له أن يكون كفؤاً داخل هذه العلاقة، بحيث لا تغدو حركة النسب فى اتجاه واحد فقط هو عبارة عن سقوط للحاضر = الابن/ فى الماضى = الأب، ولكن تغدو – أيضاً – متحركة فى الاتجاه الأخر، بحيث يغدو الأب – الماضى هو الآخر محدداً ومنتسباً بـ/ إلى الابن- الحاضر على النحو الذى يمكن القول معه إن الخلف – أيضاً – يمنح الحياة والكينونة للسلف، وإن نسب الأمس لا يعتد به إلا بعمل اليوم/ أقول إذا كانت تلك هى بؤرة الدلالة فى الأبيات، فإنه يكون واضحاً أن الأبيات الثلاثة لا تضع النسب فى علاقة تناقض مع العمل، أو العكس، وأنها لا تغض من (قيمة النسب) إذا ما قورن بـ (قيمة العمل). وفى ضوء هذا تغدو كيفية قراءة عبد القاهر للمعنى العقلى فى الأبيات لافتة على مستويات عدة؛ إذ تتولد المفارقة الأولى من كون أول ما يبدأ به عبد القاهر هو تحديد علاقة نسب الأبيات بكل من (الخطاب القرآنى) و(الخطاب النبوى) إظهاراً – بالقطع – لشرف نسب الأبيات، إلا أن ما يحدث هو أن عبد القاهر لا ينجح – على نحو مقنع – فى إثبات بنوة الأبيات للخطابين : القرآنى والنبوى. وذلك أن الخطابين الأخيرين ينطقان دلالة مغايرة وأكثر جذرية مما ينطق الخطاب الشعرى؛ إذ يجعلان محدد قيمة الفرد – ثواباً وعقاباً- على المستوى الدينى – بالطبع – العمل دونما سواه، الأمر الذى يبدو مهدداً لقيمة مقولة النسب وسالباً لكل ماتنطوى عليه. وهو – وكما

وضح - ما لم تقله الأبيات، مما يجعل عبد القاهر يستشعر القلق إزاءها؛ إذ يبدو الخطاب الشعرى، الذى يحاول نسْبَةً إلى الخطابين القرآنى والنبوى ، مصطدماً مع هذين الخطابين من ناحية، بقدر ما يبدو مصطدماً - أيضاً - مع وصف عبد القاهر له بالعقلى الصحيح مجراه، من ناحية أخرى، وهو ما يشكك فى كون هذا الاختيار مماثلاً للوصف. وهو ما يستدعى التأويل المصحوب بالتلفيق؛ للخروج من هذا المأزق إذ يصبح النسب - فى قراءة عبد القاهر- فى منشئه وجذره مؤسساً على العمل، أو العكس يغدو (العمل) هو الذى أسس (النسب). وإذا ما تم طرح السؤال ولِمَ إذاً لا يكون العمل - ما دام هو الذى أعطى، جدلاً، النسب القيمة - المصدر المطلق للقيمة ، ولماذا، ووزن كل امرئ ما كان يحسنه، هذا الإلحاح على عدم إبطال قيمة النسب والدفاع عن صحة الافتخار به ؟

الجواب - يقيناً - هو الصمت المشوب ببعض ما ينطق به اختيار أبيات الموصلى، التى تفضح تمزق عبد القاهر بين الرغبة فى الانتساب، فى ظل مجتمع محددات تقييم النسب فيه بالغة الصرامة، والعجز عن تحقيقها سوى فى العلم الذى ما الفضل إلا لأهله، والذى قد يخوِّل له، مستقبلاً، فى ظل شروط مغايرة، أن ينتسب أو ينُتسب إليه.

هكذا، وفى ظل الموقع الأيديولوجى الأشعرى، نستطيع أن ندرك لِمَ لم يستطع عبد القاهر أن يصدم مقولة النسب بمقولة العمل، وينفى الأولى تماماً، كما نستطيع أن ندرك - أيضا - لِمَ لم يقرأ (المعنى العقلى) للأبيات السالفة فى ضوء أبيات من قبيل:

***لا تحمدنَ أبا حربٍ بأسرته ** قد يثبتُ الليثُ والخنزيرُ فى الغابِ*** [٤١]

***أو من مثل :***

***فممن شئتَ كُن فلقد ** فلحتَ بأكرمِ النسبِ***

***فنفسك قَطُّ أصلِحْهَا ** ودعنى من قديم أبِ*** [٤٢]

ذلك أن قراءة الأبيات فى ضوء أبيات مثل هذى قد يعنى قبول منطق الشعرية الأخرى الذى ينطوى على رؤى ودلالات لم يكن عبد القاهر مستعداً - بحكم موقعه الأيديولوجى - لقبولها، فضلاً عن تحمله لتبعاتها، مثل:

***قالوا ذكرت ديار الحىِّ من أسدٍ ** لادرّ دُرك قل لى من بنو أسد***

***ومن تميمٌ ، ومن قيس وإخوتهم ** ليس الأعاريبُ عند الله من أحد.*** [٤٣]

هكذا لم يكن عبد القاهر مدركا ما ينطوى عليه تدعيمه لشعرية القدماء من مفارقة بينه وبين تحقيق نسبه للعلم. وإذا كان عبد القاهر قد نص- فيما سلف- على أن (المعنى العقلى) يتنوع،

فإنه فى واقع الأمر لا ينجح فـى رصد صور هـذا التنوع، ذلك أن آلية هـذا النوع محددة وواحدة – كما سيصرح هو لاحقاً – إذْ هى آليه تلخيص وإيجاز الخبرات المكرورة. وهو ما يعطيها قيمة صدقها التى يحتفى بها عبد القاهر أيما احتفاء. ولهذا ولأن عبد القاهر يدرك أن مزيداً من الأمثلة لن ينطوى إلا على مزيد مـن التكرار، يكتفى – بالإضافة إلـى الأبيات السالفة – بثلاثة نماذج أخرى على (المعنى العقلى) متبعاً فيها الفعل نفسه من نسبتها إلى جذورها القرآنية والنبوية الشريفة، إذ يغدو قول المتنبى :

*" وكل امرئ يُولى الجميلَ محبَّبُ.*

*أصله قول النبى صلى الله عليه وسلم : " جبلت القلوب على حب من أحسن إليها " بل قول الله عز وجل : "ادفع بالتى هى أحسنُ فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولىٌّ حميم" وكذا قوله :*

*لايسلَمُ الشرفُ الرفيعُ من الأذى ** حتى يُراقَ على جوانبِهِ الدمُ*

*معنى معقول لم يزل العقلاء يقضون بصحته ويرى العارفون بالسياسة الأخذَ بسنته ، وبه جاءت أوامر الله سبحانه وعليه جرت الأحكامُ الشرعيةُ والسننُ النبويةُ، وبه استقام لأهل الدين دينُهم، وانتفى عنهم أذى من يفتنهم ويضيرهم، إذا كان موضوعُ الجبلةِ على أن لا تخلوَ الدنيا من الطغاةِ الماردينَ، والغواةِ المعاندينَ الذين لا يعون الحكمة فتردعهم، ولا يتصورون الرشدَ فيكفهم النصح ويمنعهم، ولا يحسون بنقائص الغى والضلال وما فى الجور والظلم من الضعةِ، والخبالِ ، فيجدوا لذلك مَسَّ ألمٍ يحبِسُهم على الأمرِ، ويقفُ بهم عندَ الزجرِ، بل كانوا كالبهائمِ والسباعِ لا يُوجِعُهُم إلا ما يَخْرِقُ الأبشارَ من حدِّ الحديد، وسطوِ البأسِ الشَّديدِ، فلو لَم تُطبَعِ لأمثالِهم السُّيوفُ، ولم تُطْلَقْ فيهم الحتوفُ، لما استقامَ دينٌ ولادُنْيا، ولا نَالَ أهلُ الشَّرفِ ما نَالُوه من الرتبةِ العُلْيَا، فلا يَطيبُ الشربُ من مُنْهَلٍ لم تُنْفَ عنه الأقْذاءُ، ولا تقرُّ الروحُ فى بَدَنٍ لم تُدفَعْ عَنْهُ الأدْواءُ، وكذلك قولُه :*

*إذا انتَ اكرمتَ الكريمَ مَلَكْتَهُ ** وإنْ انتَ أكْرَمْتَ اللَّئيمَ تَمَرَّدَا*

*ووضعُ الندى فى موضعِ السيفِ بالعلى ** مُضرٌ كوضعِ السيفِ فى موضعِ الندى.*"(44)

هكذا وكما هو واضح - ينطق النص بجلاء حاد انعدام اى محدد تشكيلى لقيمة الأبيات، كما ينطق أيضاً- بالجلاء ذاته انحصار القيمة فى محض الوظيفة النفعية العملية التى تضطلع بها الأبيات؛ اذ ليست قيمة بيت المتنبى

***لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدمُ***

إلا نتاجاً - وعلى حد عبارة عبد القاهر ذاته - لما تضطلع به الحكمة من ردع وقمع لمن كانوا كالبهائم والسباع لا يوجعهم إلا ما يخرق الأبشار هكذا تُختزل وظيفة الشعر فى محض وظيفة توجيهية أخلاقية مباشرة على نحو لا يفرقها عن صورة الوعظ الدينى بمعناه الساذج.

وإذا كان (المعنى العقلى) هو الصحيح الذى مجراه مجرى الأدلة التى تستنبطها العقلاء والفوائد التى تثيرها الحكماء/ فإن (التخييلى)، على العكس، " ***هو الذى لا يمكن أن يقال إنه صدق وإن ما أثبته ثابت ومانفاه منفى.*** " (٤٥) ووفق هذا التحديد لـ (المعنى التخييلى)- بالطبع - لن يستطيع القارئ إلا أن يقرن بين هذا النوع من المعنى وبين نقيضه، (الصدق) الذى نفاه عنه = (الكذب)، إلا أن عبد القاهر - وعلى الرغم من أن عباراته فى هذا التحديد، واحتفاءه الحاد بقيمة الصدق التى ينطوى عليها (المعنى العقلى) ينطقان هذا على نحو واضح - يبدو محترزاً من أن تفضى هذه الدلالة إلى رفض الشعر أو الإقلال من شأنه؛ فيحاول تعليل هذا- على نحو ملتبس - بكونه أمراً ليس مقصوراً على الشعر وحده؛ إذ

" ***على هذا موضوع الشعر والخطابة أن يجعلوا فى اجتماع الشيئين فى وصف وعلة لحكم يريدونه وإن لم يكن كذلك فى المعقول ومقتضيات العقول، ولا يؤخذ الشاعر بأن يصحح كونه ماجعله أصلاً وعلة كما ادّعاه فيما يبرم أو ينقض من قضية، وأن يأتى على ما صيره قاعدةً وأساساً ببينة عقلية بل تسلَّم مقدمته التى اعتمدها (بلا) بينة*** " (٤٦)

هكذا يجمع عبد القاهر بين الشعر و الخطابة - هذه المرة على نحو واضح - فى كون كل منهما غير مطالب بأن تكون العلاقة بين مقدماته ونتائجه علاقة تضمن إلا أن هذا بالطبع، وإن كان يقدم حلاً لمشكل الصدق بمعناه المنطقى من حيث اختلاف الشعر عن المنطق وعدم خضوعه لشروط الصدق الخاصة بالثانى - فإنه لا يقدم حلاً - بالقطع - لمشكل الصدق بمعناه الواقعى الأخلاقى وهو ما لا يصبح فيه حل أمام عبد القاهر سوى أن يجعل الصدق بمعناه الأخير مسئولية فردية بالنسبة للقائل. إذ يصرح بذلك فى سياق تفسيره لبيت

(البحترى) الذى يحاول من خلال تفسيره له تدعيم دلالة عدم خضوع الشعر لشروط صدق المنطق: إذ يعقب النص السالف بقوله " وكذلك قول البحترى:

***كلفتمونا حدود منطقكم ** فى الشعر يُلغى عن صدقه كذبُه***

***أراد كلفتمونا أن نجرى مقاييس الشعر على حدود المنطق، ولنأخذ نفوسنا فيه بالقول المحَقق، حتى لا ندعى إلا ما يقوم عليه من العقل برهانٌ يقطع به، ويلجئ إلى موجبه. ولا شك أنه إلى هذا النحو قصد، وإياه عمد إذ يبعُد أن يريد بالكذب إعطاء الممدوح حظاً من الفضل والسؤدد "وليس له، ويبلّغه بالصفة حظاً من التعظيم ليس هو أهله، وأن يجاوز به من الإكثار محلّه لأن هذا الكذب لا يبين بالحجج المنطقية، والقوانين العقلية، وإنما يكذّب فيه القائل بالرجوع إلى حال المذكور واختباره فيما وُصف به، والكشف عن قدره وخسّته، ورفعته أو ضعته، ومعرفة محله ومرتبته .***

***وكذلك قول من قال : " خير الشعر أكذبه " فهذا مراده لأن الشعر لا يكتسب من حيث هو شعر فضلاً ونقصاً وانحطاطاً وارتفاعاً بأن ينحلَ الوضيع صفة من الرفعة هو منها عارٍ - أو يصفَ الشريف بنقص وعار، فكم جواد بخّله الشعر وبخيلٍ سخاه وشجاع وسمه بالجبن وجبان ساوى به الليث ودنّى أوطأه قمة العيّوق وغبىٍ قضى له بالفهم، وطائش ادعى له طبيعة الحكم، ثم لم يُعتبر ذلك فى الشعر نفسه حيث تنتقد دنانيره وتنشر ديباجته، ويفتق مسكه فيضوعُ أريجه"*** (٤٧)

يثير هذا النص - بالإضافة إلى غيره من النصوص التى تتعلق بكل من المعنى العقلى والتخييلى - مجموعة من التساؤلات: أولاً إذا كان معيار قيمة الشعر- وكما يصرح عبد القاهر- لا يرتد إلى زوج (الصدق)/ (الكذب) - سواء بالمعنى المنطقى أو الواقعى الأخلاقى - فما الداعى إذاً إلى إقحامهما - سواء على نحو مباشر أوغير مباشر - فى معاينة كل من نوعى (المعنى) ؟، هذا أولاً، أما ثانياً- وهو ليس منفصلاً عن سابقه- : هل يقتصر هدف ودلالة النص السالف على محض تأكيد اختلاف الشعر عن المنطق من حيث شروط الصدق الخاصة بكل منهما، أم أن ثمة دلالة وهدفاً آخرين يباطنان كلاً من الدلالة والهدف السابقين، وأخيراً؛

وهو ليس منفصلا كذلك، فهل بالفعل القراءة التى يقرؤها عبد القاهر لبيت البحترى هى القراءة التى ينطلقها البيت، أم أن ثمة دلالة أخرى ينطق بها البيت إذا ما وضع فى كل من سياقه، وسياق البحترى ذاته؟

وجوابا عن السؤال الأول، فلعلنا لن نجد تفسيراً لهذا الإقحام سوى فى سعى عبد القاهر ورغبته الشديدة فى تحفيز متلقيه للانحياز إلى المعنى العقلى وما يمثله المعنى العقلى من اتجاه، وهو ما دفعه ليخايل بقيمة الصدق حضوراً وغياباً فى الحالتين .

أما فيما يتعلق بالسؤال الثانى، وإذا تذكرنا أن البحترى هو علم أعلام الاتجاه الذى يدعمه عبد القاهر، هذا إن لم نقل العلم ورأس الاتجاه كله، استطعنا أن ندرك دلالة محاولة عبد القاهر فى نفى دلالة الكذب بمعناه الأخلاقى الواقعى عن بيت البحترى، وحمله على الكذب بمعناه المنطقى، الأمر الذى يتساوق مع مخايلة عبد القاهر المستمرة بالصدق الذى ينطوى عليه هذا النوع من المعنى، وما يقرب منه. كما أننا إذا تفحصنا عبارات عبد القاهر جيداً- وهو ما يؤكد استمرار هذه المخايلة - وجدنا أنها لا تنطق - على أى من الأنحاء - بأن الصدق لا دخل له فى رفع القيمة، بل هى تومىء - فى غير حالة - بالعكس، ووجدنا ان كلّ ما تنطق به عبارات عبد القاهر هو أن الكذب ليس نقيضا للقيمة فقط بمعنى أنه قد يوجد شعر منطوٍ على كذب دون أن يكون هذا حائلاً عن الحكم بالجودة والقيمة له، وهو ما يختلف - تماما عن أن نقول لا دخل لـ (الصدق) فى رفع (القيمة). أما فيما يتعلق بالسؤال الأخير، فإنه من الأفضل أن نؤجل الجواب عنه إلى ما بعد قراءة نص عبد القاهر الذى يحاول فيه تفسير كل من مقولتى" *خير الشعر أكذبه*" ونقيضتها " *خير الشعر أصدقه* " إذ يقول :

***" وأما من قال فى معارضة هذا القول " خير الشعر أصدقه " كما قال:***

*وإن أحسن بيت أنت قائله ** بيت يقال إذا أنشدته صدقا*

***فقد يجوز أن يراد به أن خير الشعر ما دل على حكمة يقبلها العقل، وأدب يجب به الفضل وموعظة تروّض جماح الهوى، وتبعث على التقوى وتبين موضع القبح والحسن فى الأفعال وتفصل بين المحمود والمذموم من الخصال، وقد ينحى بها نحو الصدق فى مدح الرجال، كما قيل: كان زهير لا يمدح الرجل، إلا بما فيه والأول أولى لأنهما قولان يتعارضان فى اختيار نوعى الشعر فمن قال " خيره***

*أصدقه " كان ترك الإغراق والمبالغة والتجوز إلى التحقيق والتصحيح، واعتماد ما يجرى من العقل على أصل صحيح، أحبَّ إليه وأثر عنده، إذ كان ثمره أحلى، وأثره أبقى، وفائدته أظهر، وحاصله أكثر، ومن قال: "أكذبه" ذهب إلى أن الصنعة إنما تمد باعها، وتنشر شعاعها - ويتسع ميدانها، وتتفرع أفنانها، حيث يعتمد الاتساع والتخييل، ويدعى الحقيقة فيما أصله التقريب والتمثيل، وحيث يُقصد التلطف والتأويل ويُذهب بالقول مذهب المبالغة والإغراق فى المدح والذم والوصف والنعت والفخر والمباهاة وسائر المقاصد والأغراض، وهناك يجد الشاعر سبيلاً إلى أن يبدع ويزيد، ويبدى فى اختراع الصور ويعيد، ويصادف مضطربا كيف شاء واسعاً ومددا من المعانى متتابعاً ويكون كالمغترف من عدٍّ لاينقطع، والمستخرج من معدنٍ لا ينتهى. "* (٤٨)

تبدو الصورة - خاصة أن هذا النص هو التالى لسابقه مباشرة - على هذا النحو: لقد فسر عبد القاهر بيت البحترى على أنه من قبيل تأكيد عدم خضوع الشعر لشروط صدق المنطق ثم فسر عبارة "*خير الشعر أكذبه*" بالتفسير ذاته إذ قال فى عقب تفسيره لبيت البحترى " وكذلك قول من قال: "*خير الشعر أكذبه فهذا مراده*"، ثم هو فى النص السالف يفسر كل مقوله من المقولتنين " *خير الشعر أصدقه* " / " *وخير الشعر أكذبه* "بوصفهما تلخيصاً وعلامة لاتجاه مناقض للآخر؛ إذ هما على حد عبارته - قولان يتعارضان فى اختيار نوعى الشعر. بمعنى أخر تصبح كلٌّ منهما تمثيلاً لاستراتيجية شعرية نقيضة للأخرى :

حيث تصبح الأولى " *خير الشعر أصدقه* " علامة لاتجاه (المعنى العقلى)، والثانية "*خير الشعر أكذبه*" علامة نقيضة للاتجاه النقيض: اتجاه (المعنى التخييلى)، وهو ما يكشف على نحو واضح أن عبد القاهر مدرك أن المعنى العقلى و المعنى التخييلى ليسا محض نوعيين من المعنى فحسب، ولكنهما يمثلان اختيارين متناقضين على نحو كامل فى اختيار نوع الشعر، اختيارين يمثل كل منهما استراتيجية مستقلة فى القول الشعرى، وبالطبع وإذا تساءلنا - بعيداً عن مصطلحى (المعنى العقلى) / (والمعنى التخييلى) اللذين وضع عبد القاهر

كل واحد منهما كدال على نوع واتجاه فى مقابل / نوع واتجاه آخر ، أقول إذا تساءلنا لما وجدنا سوى عبارات ومصطلحات من قبيل الأزواج المتعارضة التالية :

(عمود الشعر) ≠ (البديع )

(القدماء) ≠ (المحدثين)

(الطبع ) ≠ (الصنعة) الخ مما نجد فى كتب النقد وهى أزواج يحيل كل عمود منها على ما يمثل رمزه الشعرى الأمثل؛ إذ يقترن العمود الأول مباشرة بـ البحترى الذى يمثل رأس الاتجاه الذى تحيل عليه مصطلحات هذا العمود، فى حين يقترن العمود الثانى ويحيل مباشرة على أبى تمام الذى يمثل قمة الاتجاه الذى تحيل عليه مصطلحات العمود الثانى. هذا ما نجده - على نحو واضح ومباشر- فى كل من الموازنه للآمدى ومقدمة الحماسة للمرزوقى[٤٩] .

وفق هذا تفضى المطابقة بين بيت البحترى ومقولة *"خير الشعر أكذبه"* التى يفسرها عبد القاهر بأنها دالة على اتجاه (المعنى التخييلى) الذى يكون دالاً فى هذه الحالة على اتجاه أبى تمام أقول تفضى - كما هو واضح - إلى أن يكون البحترى منتميا لاتجاه (المعنى التخييلى)، أى اتجاه أبى تمام، وهو ما لا يبدو مفسراً، خاصة أن الدلالة التى يحيل عليها بيت البحترى الذى يحاول عبد القاهر تفسيره سينطق - إذا تم وضعه فى سياقه - بالعكس تماماً وباختلافه الكامل عن هذا الاتجاه وتلك الطريقة التى يمثلها أبوتمام إذيُتبع البحترى بيته هذا بقوله :

*ولم يكن ذو القروح يلهج بالـ ** منطق مانوعه وما سببه ؟*

*والشعر لمحٌ تكفى إشارته ** وليس بالهذر طُوِّلت خطبه*

الأمر الذى يبدو معه أن البحترى " *يقرن طريقته فى الشعر بمذهب العرب " ذو القروح " الذى يشير إلى نقيضه الغائب ويصل طريقته الشعرية بطريقة القدماء فى مقابل طريقة المحدثين من خصومه الذين يصلهم بمنطق المناطقة، وعليه تكون هذه الأبيات موجهة - فى المحل الاول - إلى المحدثين الذين يميلون إلى التدقيق وفلسفى الكلام* ." [٥٠] بل لعل عبارة "طُوِّلت خطبه" فى البيت الأخير ليست إلا من قبيل الإشارة إلى ما يعرف بـ (المذهب الكلامى) الذى سبق لابن المعتز أن نزّه القرآن عنه [٥١] والذى هو أكثر طرائق البديع اقتضاء وتطلباً

للاستدلال؛ ومن ثم لامتداد المعنى، وهو ما يتجاوب مع الشق الأول من عبارة "طولت"، وهو ما يبدو نقيضاً – تماماً – لـ "للمح" التى تكفى إشارتها كما ينص البحترى.

عسى أن يكون قد تم الجواب عن السؤال الذى تم تأجيله إلى ما بعد قراءة النص، وإن بقى تفسير دلالة هذا التفسير من قبل عبد القاهر، وهو ما قد لا نجد له تفسيراً إلا فى الحرص البالغ من قبل عبد القاهر على نفى دلالة الكذب – بمعناه الواقعى الاخلاقى – عن الاقتران بشعر البحترى وهو ما لم يجد معه عبد القاهر مخرجاً، خاصة فى ظل ولعه الحاد بالبحترى، – إلا فى حمل البيت على عبارة تبدو مقتربة فى منطوقها من البيت، ولا يتضمن التفسير المستقر لها – وهو ما أورده المرزوقى باختلاف طفيف هو غياب مصطلح (المعنى التخييلى) وحضور "أحسن" بدلاً من (خير) – أى إحالة مباشرة على الكذب بمعناه الأخلاقى، نعم سيكون الناتج هو تصور أن البحترى ينتمى إلى الاتجاه المضاد، ولكن هل هناك من لا يعرف أين يقع البحترى؟

وفق هذا يكون الأساس هو نفى اقتران هذه الدلالة السالبة عن شعره، ومادون ذلك من تناقض، فقد لا يفطن إليه القارئ أساساً، وإن فطن فقد يكون الهدف الأول تحقق، وعلى القارئ أن يعيد تسكين البحترى فى موضعه، كما لعل مثل هذا التفسير يبدى عبد القاهر فى موقع الحياد وفى صورة من يتعامل مع نوعى المعنى فحسب وليس معنياً بالانحياز لاتجاه فى مقابل آخر. وبالتاكيد ثمة أبيات للبحترى ليست قريبة النسب من العقل، الامر الذى لا يبدو معه – فى هذه الحالة – أى نوع من التناقض (٥٢). تلك آلية عبد القاهر فى تمرير مايريد تمريره، ولعل فى عباراته السالفة عن تجنيسات أبى تمام ما يؤكد هذا الحرص على الإيهام بالحياد والموضوعية، إذ قبل الهجوم – خاصة مع من لهم سلطة حضور – ثمة– دائماً– المهاد الملائم لإنجاح الهدف واستقطاب القارئ بـ (ذكاء عملى محنك) إلى حيث عينا عبد القاهر معلقتان فها هى ثانية عباراته فى سياق رفض تجنيسات أبى تمام *"ووقعت فيما ترى من ينصرك لا يرى أحسن من أن لا يرويه لك ويود لو قدر على نفيه عنك وذلك كما تجده لأبى تمام"*. (٥٣)

وبالطبع ليس عبد القاهر فريداً فى هذا داخل التراث – وخارجه أيضا – إلا أنها لدى عبد القاهر تتم على نحو مختلف – وبمراوغة أشعرية مرهقة للقارئ – عما قد نجده – مثلا – عند الآمدى الذى لا يلبث أن يُفتضح من الصفحات الأولى وينطق افتضاحه بلسانه. فإذا ما عدنا إلى نصه الآنف – الذى يفسر فيه كلاً من مقولتى الصدق و/ الكذب لوجدنا الآمر ذاته – وإن

كان بشكل مختلف بعض الشئ - حيث ينعت (المعنى التخييلى) بمجموعة من الأوصاف التصويرية البالغة الإيجاب، والصحيحة - فى الوقت ذاته - على نحو يبدو فيه فى صورة العارض الموضوعى المحايد فى عرضه، وإن كان له اختياره المختلف وعلى القارئ أن يختار لنفسه فى ضوء هذا العرض، إذ يغدو (المعنى التخييلى)، الذى يفسر به مقولة "*خير الشعر أكذبه*"، قرين: الامتداد، والاشعاع، والاتساع، والتفرع، والتلطف والتأويل، والإبداع، والزيادة، والاختراع، والتتابع، وعدم الانقطاع، واللاتناهى، إذ هو عد لا ينقطع ومعدن لاينتهى، وبحر واسع، ليس هذا فحسب بل "*إن ما شأنُه التخييل أمرُهُ فى عظَم شجرته إذا تُؤُمِّلَ نسبُه وعُرِفَتْ شُعوبُه وشُعَبُه، لا يكادُ تجئُ فيه قسمةٌ تستوعبُه، وتفصيلٌ يستغرقُهُ*". (٥٤)

كما أنه "*مفتنُ المذاهب، كثيرُ المسالك، لا يكادُ يُحصرُ إلا تقريباً، ولا يُحاطُ به تقسيماً وتبويبا*" (٥٥) وهو - أيضاً - حسناء ولود كل تلك الصور والأوصاف تقترن بـ (المعنى التخييلى)، الأمر الذى لا يصبح معه مجال للشك فى أمانة الرجل فى العرض والتوصيف؛ إذ يغدو كراصدٍ أميناً ومدركاً وواعياً ومقراً بالإمكانيات الثرية والخصبة التى تتيحها طريقة المحدثين فى القول، ليس هذا فحسب، بل إن ما يقرنه عبد القاهر بـ (المعنى العقلى) وطريقته من أوصاف لا يخلو هو الآخر من هذا الوعى والإدراك الأمينين، حيث هو سجين محصور، ومعدود محدود، وضيق مقيد، ومعاد مكرور، وضعيف هزيل، وجامد يابس، أو على حد عباراته هو" *فهو فيه كالمقصور المدانى قيده، والذى لاتتسع كيف شاء ايده وايده، ثم هو فى الأكثر يسرد على السامعين معانى معروفة وصوراً مشهورة، ويتصرف فى أصول هى وإن كانت شريفة فإنها كالجواهر تحفظ أعدادها، ولا يرُجى ازديادها، وكالأعيان الجامدة التى لا تنمى ولا تزيد، ولا تربح ولا تُفيد، وكالحسناء العقيم، والشجرة الرائقة لا تُمتع بجنى كريم*" (٥٦) هكذا يبدو واضحا - وبما لا يدع مجالا للشك - مدى وعى عبد القاهر بحدة التناقض وشساعة البون واتساع الهوة بين كفاءة كل من هاتين الاستراتيجيتين، وما تتوفر عليه كل منهما وتتيحه من إمكانيات، وهما بون ومسافة توجزهما - على أحسن مايكون - صور:

الابداع $\neq$ التكرار

السبيل = الحرية $\neq$ المقصور المدانى قيده = السجين

الحسناء الولود= التوالد ≠ الحسناء العقيم = العقم.

ولعله يمكن القول إن هذه الصور، التى وردت فى نصوص عبد القاهر لتوصيف كل من الاستراتيجيتين تكاد تنطق بما قد لا ينطق به الناقد المعاصر فى توصيفه لهما من حدة. ليس هذا فحسب بل إن عبد القاهر لا يكتفى بما أسنده لاستراتيجية التخييل من طاقات إبداع وخصب وتوليد، فيقرن على نحو واضح - وفى عبارات تكاد لا تحتمل التأويل- بين فعالية التحويل التى يمتلكها كل من السحر(٥٧) والكيمياء وبين ما يمتلكه التخييل والتصوير الشعريان من فعالية تحويل موازية، بل وبينهما وبين ما يمتلكه (التصوير البصرى) = الرسم والنحت من خلابة وفتنة وعُجب؛ إذ يقول:

*" فالاحتفال والصنعة فى التصويرات التى تروق السامعين وتروعهم والتخييلات التى تهز الممدوحين وتحركهم، وتفعل فعلاً شبيهاً بما يقع فى نفس الناظر إلى التصاوير التى يُشكلها الحذاق بالتخطيط والنقش أو بالنحت والنقر، فكما أن تلك تُعجب وتَخلب، وتروق وتؤنِّق، وتدخل النفس من مشاهدتها حالة غريبة لم تكن قبل رؤيتها، ويغشاها ضرب من الفتنة لا ينكر مكانه ولا يخفى شأنه .*

*فقد عرفت قضية الأصنام وما عليه أصحابها من الافتتان بها والإعظام لها، كذلك حكم الشعر فيما يصنعه من الصور ويشكله من البدع، ويوقعه فى النفوس من المعانى التى يتوهم بها الجمادُ الصامتُ فى صورةِ الحىِّ الناطقِ والمواتُ الأخرسُ فى قضيةِ الفصيحِ المعربِ والمبينِ المميزِ، والمعدومُ المفقود فى حكم الموجودِ المشاهد حتى يكسب الدَّنىَّ رفعةً والغامضَ القدرِ نباهةً. وعلى العكسِ يَغُضّ من شرفِ الشريف، ويطأ من قدر ذى العزة المنيف، ويظلمُ الفضلَ، ويتهضَمُهُ، ويخدشُ وجه الجمال ويتخونه، ويُعطى الشبهة، ويصنع من المادة الخسيسة بدعاً تغلو فى القيمة وتعلو، ويفعل من قلب الجواهر وتبديل الطبائع ما ترى به الكيمياء وقد وضحت، إلا أنها روحانية تتلبس بالأوهام والأفهام، دون الأجسام والأجرام "* (٥٨)

على الرغم من هذا النص - وما سبقه من نصوص إلا أن عبد القاهر يظل ارتيابياً أشد ما يكون الارتياب إزاء التخييل واستراتيجيته، بل إن هذا النص ذاته - الذى قد يبدو منطوياً على

قدرٍ عالٍ من الإشادة والاحتفاء بـ التخييل – ليفصّ بتلك الارتيابية ويعكسها على أجلى ما يكون.

ذلك أنه ينبغى– وكما يعلمنا عبد القاهر فى الأسرار – ألا نقصر قراءتنا – مثلاً – فيما يقيمه من مشابهة بين الشعر والنحت على محض الظاهر والشكل والصورة، المتمثل فيما يشتركان فيه من تصوير فحسب، ولكن ينبغى علينا أن نتجاوز ذلك لنقرأ بؤرة التمثيل الماثلة فيما تنطوى عليه قصة الأصنام من دلالة ومغزى سالبين مؤداهما الغى والضلال عن معرفة الحق والصدق على المستوى الدينى. كما ينبغى – أيضاً ـ ألا يغيب – عنا – أن تلك البدع المصنوعة التى نرى بها الكيمياء وقد صحت، ودعوى الإكسير وقد وضحت هى بدع من مواد خسيسة لن تلبث قيمتها أن ترخص وأن تهبط؛ إذ ما الذى تمتلكه كيمياء الروح إزاء كيمياء الدهر سوى أن تسلب الثانية الأولى فتعود الأولى صورتها الأولى مادة عارية من التصوير وطينة خالية من التشكيل. وهى صورة تحيل على دورة الوجود والفناء لدى البشر الذين هم لآدم، وآدم من التراب والذين يعودون ثانية طينة خالية من التشكيل لاقين المصير ذاته الذى يلقاه التخييل، أو المعنى التخييلى عند عبد القاهر، وهو ما يعكس منظوراً محدداً لـ (الزمان) هومنظور الزمان الدائرى أو الزمان المغلق، الذى يكون حد النهاية فيه مطابقاً– دوما – لحد البداية مثلما أن النقطة التى تفتتح الدائرة هى ذاتها التى تغلقها (٥٩)

١-٣-٢

وفق هذا المنظور السالب للتخييل يصبح كل ما حاول عبد القاهر تأكيده من حرية للشاعر والشعر فى عدم مطابقة الواقع والمنطق، واستقلال محّدد القيمة عن معيار الصدق – موضع شك إلى حد غير قليل، خاصة وهو يسارع لينفى الاقتضاء والتلازم بين الاستعارة والتخييل، انطلاقا من كون هذا الأخير قرين الباطل فى حين يزخر النص القرآنى بالأولى. وهو ما يفضى– من منظوره – إن لم يتم هذا التمييز إلى أن يتقاطع النص القرآنى مع باطل الثانى.

ومن ثم فإن

*"الاستعارة لا تدخل فى قبيل التخييل لأن المستعير لا يقصد إلى إثبات معنى اللفظة المستعارة وإنما يعمد إلى إثبات شبهٍ هناك فلا يكون مَخْبَرُه على خلاف خبره.*

*وكيف يعرض الشك فى أن لا مدخل للاستعارة فى هذا الفن وهى*

*كثيرة فى التنزيل على ما لا يخفى، كقوله عز وجل "واشتعل الرأس شيبا" ثم لا شبهة فى أن ليس المعنى على إثبات الاشتعال ظاهراً وإنما المراد إثبات شبهه. وكذلك قول النبى: "المؤمن مرآة المؤمن" ليس على إثباته مرآة من حيث الجسم الصقيل، لكن من حيث الشبه المعقول، وهو كونها سبباً للعلم بما لولاها لم يُعلم لأن ذلك العلم / طريقه الرؤية ولا سبيل إلى أن يرى الإنسان وجهه إلا بالمرآة وما جرى مجراها من الأجسام الصقيلة، فقد جمع بين المؤمن و المرآة فى صفة معقولة وهى أن المؤمن ينصح أخاه ويريه الحسن من القبيح كما تُرى المرآة الناظر فيها ما يكون بوجهه من الحسن وخلافه.*

*وكذا قوله: "إياكم وخضراء الدّمن" معلومٌ أن ليس القصد إثبات معنى ظاهر اللفظين ولكن الشبه الحاصل من مجموعهما وذلك حسن الظاهر مع خبث الأصل."* (٦٠)

وهو ما لا يصبح معه التخييل منفصلاً عن الاستعارة فقط، ولكن - أيضاً - عن التمثيل، وليس منفياً عن الخطاب القرآنى، بل عن الخطاب النبوى أيضاً. ليس هذا فحسب، بل لعل ثمة دلالة ضمنية أخرى ينطلقها اختيار كل من حديث المرآة، وحديث خضراء الدمّن = (المرأة الجميلة اللعوب)، على مستوى السياق المختار فيه الحديثان، حيث يبدو حديث المرآة متساوقاً مع كل من آلية ووظيفة النوع الأول من المعانى= (المعانى العقلية)، كما يبدو حديث (المرأة اللعوب) عاكساً لخداع النوع الثانى من المعانى = (المعانى التخيلية). وهو الأمر ذاته الذى يفسر نفى عبد القاهر لحضور هذا النوع الأخير من المعانى عن كل من القرآن و الحديث، ومن ثم تأكيد كون علاقة كل من الاستعارة والتمثيل به ليست علاقة لزوم واقتضاء. بمعنى أنه إذا كانت آلية هذا النوع من المعانى هى الخداع والمراوغة، فضلاً عن خساسة المادة، وعدم شرفها - فلا شك يصبح فى اقتضاء كل من الاستعارة والتمثيل اللذين يحضران بكثافة فى كل من التنزيل و الحديث على حد سواء - ما يمثل اقتضاء عدم شرف ونزاهة الخطابين.

وهو ما يمثل - بدوره - تهديداً على مستوى نقاء العقيدة ويشكك فى صدق قضاياها. وهو ما لا يمثل مخرجاً له إلا نفى الاقتضاء واللزوم بين كل منهما وبين (التخييل). إلا أن ما سوف يبدو لافتاً، وهو ما استوقف البعض ووصفه بالتناقض، (٦١) هو أن عبد القاهر لا يلبث أن يجمع

بين (التشبيه) و (التخييل). إذ يصرح فى مفتتح تقديمه لمقطوعة (ابن الرومى) فى تفضيل النرجس على الورد بأنه "ينبغى أن تعلم أن باب التشبيهات قد حظى من هذه الطريقة = (التخييل) بضرب من السحر لا تأتى الصفة على غرابته" (٦٢) وكذلك يوهم بهذا التناقض فى سياق الحديث عن (التخييل) ذاته، إذ يجمع بين الاستعارة وبينه حيث يصرح بأن ***"الاسم المستعار كلما كان قدمه أثبت فى مكانه وكان موضعه من الكلام أضّن به وأشد محاماة عليه وأمنع لك من أن تتركه وترجع إلى الظاهر وتصرح بالتشبيه فأمر التخييل فيه أقوى ودعوى المتكلم له أظهر وأتم"*** (٦٣) وهو ما يبدو معه – للوهلة الأولى – أن ثمة تناقضاً فى تصور عبد القاهر، إلا أن مثل هذا التناقض قد تخفت حدته إذا تم التنبه والالتفات إلى أمرين: الأول هو نص العبارة التى يفتتح بها عبد القاهر نصه عن عدم لزوم التخييل للاستعارة، والثانى هو خصوصية مفهوم مصطلح التخييل عند عبد القاهر عما لدى غيره من الفلاسفة. (٦٤)

أمّا فيما يتعلق بنص عبارة عبد القاهر – فى هذا النص – فإنه يمكن القول: إنها لا تنطق انفصالا كاملا بين كل من ماهية الاستعارة وماهية التخييل؛ إذ نص عبد القاهر هو " ***الاستعارة لا تدخل فى قبيل التخييل"*** الأمر الذى يمكن تفسيره بأن: (ليست كل استعارة تخييلاً) و (ليس كل تخييل استعارة) بالضرورة. بمعنى أن العلاقة بينهما ليست – كما سبق القول – علاقة لزوم واقتضاء يستدعى فيها حضور أى طرف من الطرفين حضور الطرف الآخر والإحالة عليه.

وفق هذا يكون التخييل قبيلاً، والاستعارة قبيلاً آخر تماما، مثلما أن الاستعارة قبيل والتمثيل قبيل، دون أن يمنع اختلاف كل منهما عن الآخر –على مستوى الماهية– من أن يلتقيا فيما يعرف بالاستعارة التمثيلية. فيكون لدينا استعارات غير مخيلة، وأخرى مخيِّلة، مثلما لدينا – تمثيلات وتشبيهات مخيلة، وأخرى العكس. وهكذا، وكما ينص عبد القاهر، فى النص ذاته، وفى غيره من النصوص، يغدو التخييل قبيلاً مستقلاً و فناً خاصاً (٦٥) له نمط علاقته النوعى مثلما أن لكل من التشبيه والاستعارة والتمثيل نمطاً من العلاقة يميزه عن غيره دون أن يمنع هذا من بعض الالتقاء.

وعليه لا يكون مفهوم التخييل عند عبد القاهر مطابقاً لمفهومه لدى الفلاسفة الذين يمكن القول : إنه يشير لديهم إلى الأثر الذى يتركه العمل الشعرى فى نفس المتلقى وإلى عملية التلقى – بوجه عام – من حيث هى استجابة نفسية تلقائية. (٦٦) . ولكن يغدو دالاً على كيفية

خاصة فى الرؤيا وآلية محددة فى تمثل وتمثيل وقائع العالم وعلاقاته. آلية يمكن إيجازها فى كونها إعادة تفسير وتأويل مبتكرين - ومن ثم خداعها - للعالم على مستوى وقائعه وعلاقاته.
هذا ما ينطقه نص عبارات واختيارات عبد القاهر لأمثلة التخييل، حيث يقول:

*" إن الذى أريده بالتخييل ههنا ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً ويدعى دعوى لا طريق إلى تحصيلها ويقول قولاً يخدع فيه نفسه ويُريها ما لا ترى. فأما الاستعارة فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف فى أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمراً عقلياً صحيحاً ويدعى دعوى لها سنخ فى العقل ".* (٦٧)

وفق هذا، يكون التخييل عبارة عن إضافة وتدمير من خلال إعادة تأويل العالم - إن إعادة التأويل تلك تنطقها دوال التأول و التعليل و العلة و السبب و المعلول فى سياق تعليق عبد القاهر على أمثلة التخييل؛ إذ يغدو التخييل عبارة عن عزو واقعة ما إلى غير علتها الفاعلة، أى إلى علة فاعلة أخرى، الأمر الذى يعنى أنه ينطوى على تدمير علل قديمة وإضافة علل جديدة.

لعل هذا يتضح فى تعليق عبد القاهر على بيت أبى تمام:

*لا تنكرى عطل الكريم من الغنى ** فالسيل حرب للمكان العالى.*

حيث يقول: *" فهذا قد خيل إلى السامع أن الكريم إذا كان موصوفا بالعلو والرفعة فى قدره، وكان الغنى كالغيث فى حاجة الخلق إليه وعظم نفعه، وجب بالقياس أن يزل عن الكريم، زليل السيل عن الطود العظيم، ومعلوم أنه قياس تخييل وإيهام، لا تحصيل وإحكام، فالعلة فى أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية أن الماء سيّال لا يثبت إلا إذا حصل فى موضع له جوانب تدفعه عن الإنصباب، وتمنعه عن الانسياب، وليس فى الكريم والمال شىء من هذه الخلال"* ؛ (٦٨) كما أنه يكون - أيضاً - *"لعلة يضعها الشاعر ويختلقها"* (٦٩) وهكذا يكون التخييل عبارة عن اختلاق لوقائع وإزاحة لوقائع أخرى، وليس محض إثبات لمشابهة بين واقعتين: إنه فاعلية تدمير وخلق تهدد الوعى المستقر بوقائع العالم وعلاقاته.

وهكذا فليست كل استعارة متضمنة لهذا التدمير والخلق، وإن كان هناك استعارات تدمر وتخلق، الأمر الذى لا يجعل مفهوم وتعريف الاستعارة - فى منظور عبد القاهر - مقتضياً للتدمير والخلق = التخييل، ولكن مقتصراً فحسب على إثبات المشابهة التى لها مرجعها على مستوى العالم ومن ثم على مستوى العقل.

فى ضوء هذا يكون التخييل استراتيجية إدراك وتمثيل، قد يكون تجليها فى التشبيه أو التمثيل أو الاستعارة، دون أن تكون شرط إمكان تجلّى أىّ من الثلاثة.

لا يغدو التخييل – وفق هذا – فعاليّة لازمة أو ملازمة لكل نوع من هذه الأنواع، ولكن يغدو إمكاناً يمكن لأى من هذه الأنواع أن يحققه وأن يدعه. وهو تصور يمكن أن نجد له صدى فى فهم بعض الفلاسفة المتأخرين للتخييل، وهو ابن رشد حيث يذهب إلى أنه نوع من أنواع الصور البلاغية، وإن كان على نحو مختلف، عما لدى عبد القاهر؛ إذ يجعله مرة نوعاً من أنواع التشبيه الذى يأتى فى سياق القص، والذى يأتى فيه الشىء المصور محسوساً مرئياً، وأخرى نوعاً من أنواع الاستعارة التى تقوم على التشخيص (٧٠).

ولكن إذا كان يمكن القول إن حدة التناقض – التى سبق أن انتبه إليها البعض – فى سياق (الاستعارة / التخييل) تخفت مع مثل هذا التفسير، فإنها لن تلبث أن تفرض نفسها فى سياق تمثيل عبد القاهر لآلية (التمثيل)، حيث يصرح قائلاً: ***"لا يُحضرك التمثيل أوصاف الأصل على التعيين والتحقيق وإنما يخّيل إليك أنه يحضرك ذلك، فإنه يعطيك من الممدوح بدراً ثانياً فصار وزان ذلك وزانَ أن المرآة تخيل إليك أنّ فيها شخصاً ثانياً صورته صورة ما هى مقابلة له، ومتى ارتفعت المقابلة ذهب عنك ما كنت تتخيله فلا تجد إلى وجوده سبيلاً، ولا تستطيع له تحصيلاً، لا جملة ولا تفصيلاً."*** (٧١)

ولكن إذا ما تم التنبه –على نحو جيد– إلى كل من منطوق تمثيل المرآة هذا وطبيعة التخييل المتولد عنه، وكل من مفهوم (المعانى التخيلية) وطبيعة التخييل المتولد عنها وجدنا أن ثمة اختلافاً يتمثل فى كون تخييل التمثيل هو إضافة عرضية لا تلبث أن تزول متى ما ارتفعت المقابلة / بينما التخييل المنتمى إلى استراتيجية (المعانى التخيلية) هو تدمير وإضافة لا ترتفع فيه مقابلة المرايا للعالم، ومن ثم خطورته، وبالطبع لن يكون عبد القاهر مستعداً لأن يصوغ مفهومه للتمثيل فى ضوء النوع الثانى من المرايا إذ ستظل مرايا خدّاعة غير أمينة أو صادقة فيما تعكسه ومن ثم مهشّمة للصور المنعكسة، عليها لما فيها من شروخ وكسور الاختلاق والوهم. (٧٢)

وهكذا يكون شأن التمثيل شأن الاستعارة فى كون كل منهما يقتصر على إثبات مشابهة بين واقعتين إذ المراد إثباته فى كل من آية "واشتعل الرأس شيباً" والحديثين هو المشابهة التى لها أساس مرجعى سواء على مستوى العالم أو على مستوى العقل، بينما يكون التخييل

تفكيكاً وتدميراً لهذه العلاقات المرجعية من ناحية وتكويناً وإنشاءً لمراجع وعلاقات ليس لها أساس مرجعي في العالم. وهو ما يجعل التخييل - من منظور عبد القاهر - ضرباً من ضروب الوعى الزائف وتزييفاً للوعى بالعالم، أى وبمصطلح معاصر محض أيديولوجيا بالمعنى السالب للمصطلح أى بما هى وعى زائف.

فى ضوء هذا، لا يكون التخييل مقصوراً - عند عبد القاهر - على الأثر والتأثير الناتجين عن تلقى العمل الشعرى فحسب، ولكن آلية وكيفية فى إدراك العالم تمتد - على مستوى الممارسة الإنشائية، الشعرية وغير الشعرية - عبر الأنواع البلاغية كافة. إن التخييل بهذا المعنى= (المعانى التخييلية) استراتيجية إدراك وقول خطرة حاضرة على كل من مستوى الأنواع البلاغية والأنواع الخطابية على حد سواء كما أن (المعانى العقلية) استراتيجية أخرى مناهضة وممتدة عبر الأنواع بالمعنى ذاته.

يمكن القول إذاً إن كل صور وأوصاف السلب المقترنة بـ (التخييل) و (التصوير) الشعريين، ليست موجهة إلى أثر وتأثير = (وظيفة) الشعر بشكل عام، ولكن إلى وظيفة شعر وشعرية محددين، هما الشعر والشعرية اللذان تمثلهما هذه الاستراتيجية أى شعر المحدثين وشعرية الحداثة الذى يمثل أبو تمام ذروتهما، كما تكون كل صور وأوصاف الايجاب المقترنة بالتصوير الشعرى - بالتبعية - ليست موجهة لمطلق الفعالية التصويرية للشعر، ولكن - أيضاً لفاعلية تصويرية محددة هى فعالية (المعانى العقلية) التى تتمثل فى نموذج شعر القدماء وشعرية القدم والتى تجد تمثيلها الأصدق - عند عبد القاهر - فى البحترى و ابن المعتز، والتى لا يغدو عبد القاهر حساساً تجاه ما فيها من تخييلات مثلما هو حساس تجاه تخييلات نقيضها؛ نظراً لأن تخييلاتها ليس فى بعد تخييلات النقيض.

١-٣-٣

إن هذا الحكم لا يقتصر - فى الواقع - على النصوص السالفة فحسب، ولكن يستند إلى مجموعة أخرى من الوقائع النصية والمؤشرات الدالة.

ذلك أن - فى النهاية- " *لك مع لزوم الصدق والثبوت على محض الحق الميدان الفسيح والمجال والواسع وإن ليس الأمر على ماظنّه ناصر الاغراق والتخييل الخارج إلى أن يكون الخبر على خلاف المُخبر من أنه إنما يتسع*

*المقال ويفتن وتكثر موارد الصنعة ويغرز ينبوعها، وتكثر اغصانها وتتشعب فروعها، إذا بُسط من عنان الدعوى فادعى ما لا يصح دعواه، وأثبت ما ينفيه العقل ويأباه."* (٧٣) كما يتجلى هذا على نحو واضح – فى السياقات التى تتم فيها المقارنة بين ما ينتمى إلى الشعر (الحداثى) والشعر (النقيض)، إذ نجد عبد القاهر، وإن كان يدرك أن الشعر يتطلب قدراً من إعمال الفكر فى تلقيه، وأن على الشعر ألا يُسلم نفسه للمتلقى على نحو مباشر دون ممانعة وإباء نظراً لأن هذه الآلية السيكولوجية تمثل مكوناً فعالاً من مكونات تحقق المتعة الجمالية، أو على حد عباراته هو، لأن " *من المركوز فى الطبع أن الشىء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى وبالمزية أولى، فكان موقعه فى النفس أجل وألطف، وكانت به أضن وأشغف."* (٧٤)

أقول إن كان يدرك هذا ويصرح به على هذا النحو فإنه يُعقبه بقوله:

*"فإن قلت: فيجب على هذا أن يكون التعقيد والتعمية وتعمد ما يكسب المعنى غموضاً مشرفاً له وزائداً فى فضله، وهذا خلاف ما عليه الناس، ألا تراهم قالوا: إن خير الكلام ما كان معناه إلى قلبك أسرع من لفظه إلى سمعك – فالجواب لم أرد هذا الحد من الفكر والتعب وإنما أردت القدر الذى يحتاج إليه فى نحو قوله:*

*فإن المسك بعض دم الغزال.*

*وقوله :*

*وما التأنيث لاسم الشمس عيب ** ولا التذكير فخر للهلال*

*وقوله:*

*رأيتك فى الذين أرى ملوكاً ** كأنك مستقيم فى محال*

*وقول النابغة:*

*فإنك كالليل الذى هو مدركى ** وإن خلت أن المنتأى عنك واسع*

*وقوله :*

*فإنك شمس والملوك كواكب ** إذا طلعت لم يبد منهن كوكب*

*وقول البحترى :*

*ضحوك إلى الأبطال وهو يروعهم ** وللسيف حد حين يسطو ورونقُ*

*وقول امرىء القيس :*

*بمنجرد قيد الأوابد هيكل*

*وقوله :*

*ثم انصرفت وقد أصبت ولم أصب ** جذع البصيرة قارح الأقدام" (٧٥)*

وهكذا نجد أن كل الأمثلة التى استشهد بها عبد القاهر - هنا باستثناء (المتنبى) - الذى يتأرجح بين القدم والحداثة - أمثلة تنتمى إلى الشعرية القديمة، كما يمكن القول - أيضا - انها بما فيها أبيات المتنبى لا تحقق ممانعة أو إباء، إلا أن عبد القاهر لا يرى مثل هذا، ويرى

*" أن هذا الضرب من المعانى كالجواهر فى الصدف لا يبرز ذلك إلا أن تشقه عنه، وكالعزيز المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كلّ فكر يهتدى إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له فى الوصول إليه، فما كل أحد يفلح فى شق الصدفة، ويكون فى ذلك من أهل المعرفة، كما ليس كل من دنى من أبواب الملوك فتحت له ". (٧٦)*

وإذا كانت هذه الأمثلة، بما تمثله من اتجاه هى النموذج الأمثل لتحقيق المتعة الجمالية، وتلك هى الصور المقترنة بها - فإن كلاً من أبيات المتنبى وأبى تمام التى تقع فى حيز الحداثة، ستكون على العكس نموذجاً أمثل لتحقيق العذاب الذى لا طائل وراءه ، وقرينة لمجموعة صور وأوصاف على النقيض تماماً، إذ ستكون واقعة - فى منظور عبد القاهر - فى حيز التعقيد المذموم، وليس فى حيز الغموض اللطيف، وسيكون التعقيد - بالطبع - " *مذموماً لأجل أن اللفظ لم يرتب الترتيب الذى بمثله تحصل الدلالة على الغرض حتى احتاج السامع إلى أن يطلب المعنى بالحيلة ويسعى إليه من غير الطريق، كقوله:*

*ولذا اسم أغطية العيون جفونها ** من أنها عمل السيوف عوامل " (٧٧)*

ويمكن القول - بالطبع - إن سبب الذم ليس هو عدم الترتيب بما يحقق الدلالة على الغرض من تعاقب الضمائر وتقديم معمول الخبر على عامله فحسب، وإنما يرجع - أساساً - إلى التخييل الذى ينطوى عليه هذا الترتيب والذى يقدم تأويلاً جديداً ومبتكراً لواقعة المشترك اللفظى يماثل فيه بين العيون والسيوف. وهو ما يمكن القول إننا نغدو معه إزاء أسطرة لتفسير إطلاق دال العيون على مرجعها الإنسانى من خلال توسط تماثل علاقة، (المحمول) بـ (الحامل) فى حالة السيوف الجفون و - (المحتوى) بـ (الحاوى) فى حالة العيون الجفون. ذلك أن التخييل

الذى ينزعج منه عبد القاهر هو عبارة عن تأويل وتفسير مبتكرين لواقعة مألوفة، نغدو معه كأننا مع قصة بالغة الصغر أو لنقل الأسطورة المفسرة - بالمعنى الموجب - لهذه الواقعة؛ ولذا فإن عبد القاهر لن يكتفى بنعته بالتعقيد، الذى لا وجود له، ولكن سيبرر الذم بمزيد من الذم؛ إذ " *ذُم هذا الجنس لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذى يجب فى مثله وكدك بسوء الدلالة وأودع المعنى فى قالب غير مستوٍ ولا مملس، بل خشنٍ مضرسٍ، حتى إذا رمت إخراجه منه عسر عليك وإذا خرج خرج مشوه الصورة ناقص الحسن*" . (٧٨)

هكذا يختزل الترتيب فى محض قالب هو غير مستو وغير أملس، فى حالة المتنبى، بل خشن مضرس. ونغدو معه إزاء تصور لا يفترق فيه الترتيب عن الوعاء والحامل الذى يفرغ ويخرج ما فيه لينتفع به، ويترك هو وإن كان عبد القاهر يرى ضرورة ألا يكون هذا القالب أو الوعاء خشناً مضرساً فليس هذا لأنه لن ينفك عن المعنى، ولكن لكى يوصل إلينا المعنى فحسب على النحو الذى لا يجهدنا فى استخراجه وإن كان هذا فقط هو نصيب المتنبى، ونصيب ترتيبه من صور الذم، فإن ما سيحظى به أبو تمام وترتيبه، سيكون أوفر دون شك؛ ذلك أنه

" *إما يزيدك الطلبُ فرحاً بالمعنى وأنساً به وسروراً بالوقوف عليه إذا كان لذلك أهلاً، فأمّا إذا كنت معه كالغائص فى البحر يحتمل المشقة العظيمة ويخاطر بالروح ثم يخرج بالخرز فالأمر بالضد مما بدأت به. ولذلك كان أحقّ أصناف التعقيد بالذم ما يتعبك ثم لا يُجدى عليك، ويؤرقك ثم لا يُورق لك. وما سبيله سبيل البخيل الذى يدعوه لؤم فى نفسه، وفساد فى حسه، إلى أن لا يرضى بضعته فى بخله، وحرمان فضله، حتى يأبى التواضع ولين القول فيتيه ويشمخ بأنفه، ويسوم المعترض له باباً ثانياً من الاحتمال تناهياً فى سخفه، أو كالذى لا يؤيسك من خيره، فى أول الأمر فتستريح إلى اليأس، ولكنه يطمعك ويسحب على المواعيد الكاذبة حتى إذا طال العناء وكثر الجهد تكشف عن غير طائل، وحصلت منه على ندم لتعبك فى غير حاصل، وذلك مثل ما تجده لأبى تمام من تعسفه فى اللفظ وذهابه به فى نحو من التركيب لا يهتدى النحو إلى إصلاحه، وإغراب فى الترتيب يعمى الإعراب فى طريقه،*

*ويضل فى تعريفه، كقوله :*

*ثانيه فى كبد السماء ولم يكن ** لاثنين ثانٍ إذ هما فى الغار*

*وقوله :*

*يدى لمن شاء رهن لم يذق جرعاً ** من راحتيك درى ما الصاب والعسل."* (٧٩)

وهكذا يغدو أبو تمام أحق من يستحق الذم، وتغدو أبياته - كذلك - غير أهل للطلب؛ لأنها تتعب ثم لا تجدى، وتؤرق ثم لا تورق. ليس هذا فحسب، بل لعل هذا يرتد إلى خلل أخلاقى فى شخص أبى تمام ، إذ هو بخيل شرير يدعوه اللؤم وفساد الحس والتعالى الكاذب إلى تعذيب متلقيه دونما عطاء (٨٠). إن هذه الصور لهى ناطقة بمدى ارتباك وتوتر عبد القاهر إزاء صور أبى تمام. وهو ما يفسر - فى الوقت ذاته - سعيه العنيف إلى تقبيح مثل هذه الكيفية من التصوير. ذلك أنه لا يستطيع - بالطبع - بحكم موقعه الأيديولوجى أن يدرك علاقة التقابل المعكوسة بين ثانى اثنين السماء = (بابك المصلوب)، وثانى اثنين الأرض - الغار = (الصديق أبو بكر)، وما يولده التضاد بين السماء و/ الأرض، وكون الصديق فى الثانية، وبابك الخائن فى الأولى، من مفارقة تنبنى عليها الصورة كما لا يستطيع - للسبب ذاته- إدراك أو تقبل دلالة المشابهة الضمنية التى يومىء إليها التناص مع الآية القرآنية فى سياق مدح المعتصم. ولهذا فإن عبد القاهر لا يستطيع عزو ارتباكه هذا إلا إلى تعسف أبى تمام -فضلا عن لؤمه وبخله وفساد حسه - فى اللفظ وذهابه فى نحو من التركيب لا يهتدى النحو إلى إصلاحه؛ مبرراً عجزه عن الإدراك، أو رفضه لمثل هذه الاستراتيجية فى الإدراك والقول بضعف الكفاءة اللغوية والشعرية لأبى تمام على حد سواء. بالإضافة إلى كون عبد القاهر بصرياً، وأبو تمام قد استبدل (المجرور) بـ (المنصوب) فى البيت الأول، فأغرب بما لايتفق والنحو البصرى السائد هو الآخر (٨١).

وإذا كان يمكن القول: إن دلالة البيت الثانى لا تنطوى على أى تعقيد أو إغراب، وإن عناصر حضورها تشير على نحو واضح - إلى عناصر غيابها، فإن عبد القاهر - بالتأكيد - لن يقبل أن يكون الغياب بمثل هذه الكثافة، كما لن يقبل - أيضاً - أن يكون الحضور على هذا النحو المربك من الترتيب. ليس هذا فحسب، بل إن استراتيجية أبى تمام تلك تخرق وتنتهك نمط العلاقة السائد والمقرر بين الممدوح والشاعر، بصور ودلالات لا تتوافق وشروط وضعية المانح/ والممنوح، حيث يضرح فى عبارات يتكرر فيها رجع صدى الآمدى (٨٢) ، بما "

*جناه التهاون بهذا النحو من الاحتراز على أبى تمام حتى صار ما ينْعى عليه فيه أبلغ شيء فى بسط لسان القادح فيه والمنكر لفضله وأحضر حجة للمتعصب عليه، وذلك أنه لم يبال فى كثير من مخاطبات الممدوح بتحسين ظاهر اللفظ واقتصر على صميم التشبيه وأطلق اسم الجنس الخسيس كإطلاق الشريف النبيه، كقوله (من الخفيف):*

*وإذا ما أردتُ كنت رشاءً ** وإذا ما أردت كنت قليباً*

*فصك وجه الممدوح كما ترى بأنه رشاء وقليب، ولم يحتشم أن قال (من الكامل):*

*ما زال يهذى بالمكارم والعلى ** حتى ظننا أنه محمومُ*

*فجعله يهذى وجعل عليه الحمى وظن أنه إذا حصل له المبالغة فى إثبات المكارم له وجعلها مستبدة بأفكاره وخواطره حتى لا يصدر عنه غيرهما فلا ضير أن يتلقاه بمثل هذا الخطاب الجافى، والمدح المتنافى ." [٨٣]*

وهكذا لا يكون أبو تمام مهدراً لنمط علاقة الشاعر بـ/ الممدوح فحسب، ولكن مهدراً -كذلك- لطبقية اللغة وما تعكسه من علاقات طبقية، فيطلق اسم الجنس الخسيس كاطلاق الشريف، ولا يكتفى بهذا بل يُدخل نفسه كندٍّ تتحكم إرادته فى الصورة التى سيكون عليها الممدوح، فى حين ينبغى أن يكون ذعر النابغة من النعمان هو النموذج الذى تصاغ عليه علاقة الشاعر بالممدوح. ليس هذا فحسب، بل إن عبد القاهر يرفض رفضاً قاطعاً أن يؤول دال الليل فى بيت النابغة:

*فإنك كالليل الذى هو مدركى ** وإن خلت أن المنتأى عنك واسع*

بالحالة النفسية التى يعانيها النابغة، إذ يعنى قبول مثل هذا التأويل انتقال بعض من ظلمة وسواد الليل إلى النعمان، وهو ما لا يجوز ولا يحق ولا يمكن أن يكون النابغة - لا واعياً حتى - قد قصده [٨٤].

إن نظرة عبد القاهر (الأسرار) للغة مشبعة - فى الواقع - بالتقييم الأيديولوجى، فهو يستنكر أن تصل خلاعة أبى نواس إلى حد أن يقول:

*حتى هى فى رقة دينى*

كما يستنكر على المتنبى قوله:

يترشفن من فمى رشفات ** من فيه أحلى من التوحيد

فيعلق قائلاً " والنفس تنبو عن زيادة القول عليه، وقد اقتدى به بعض المتأخرين فى هذه الإساءة فقال (من البسيط):

سواد صدغين من كفر يقابله ** بياض خدين من عدل وتوحيد

وأبعدُ ما يكون الشاعر من التوفيق إذا دعته شهوة الإغراب إلى أن يستعير للهزل والعبث من الجد ويتغزل بهذا الجنس." (٨٥)

لا يقتصر الأمر على هذا، بل إن عبد القاهر لا يستطيع التسامح حتى مع ابن المعتز نفسه حين يستخدم دليلا مثل (زنت) فى بيته:

إن زنت عينه بغيرك فاضربـــــ * ـــــها بطول السهاد والدمع حدا

حيث يقول "هذا و لفظ "زنت" وإن كان ما يتلوها من إحكام الصنعة بحسنها ورودها فى الخبر "العين تزنى" يؤنس بها، فليست تدع ما هو حكمها من إدخال نفرة على النفس." (٨٦)

ليس هذا فقط، بل إن عبد القاهر يصرح، بما يدعم كثيراً مما سبق بأن " من هذه الجهة (شهوة الإغراب) يلحق الضيم كثيراً من شأنه وطريقه طريق أبى تمام ولم يكن من المطبوعين." (٨٧)

وإذا كانت هذه هى الأحكام التى يحظى بها كل من أبى تمام وشعره، فإن ما سيحظى به شعر البحترى وأمثاله من المطبوعين، سيكون على العكس تماماً. ذلك أنه على حين يكون شعر أبى تمام مثالاً فذاً للتعقيد الذى "يعثر فكرك فى متصرفه، ويشيك طريقك إلى المعنى ويوعر مذهبك نحوه، بل ربما قسّم فكرك، وشعّب ظنك حتى لا تدرى من أين تتوصل وكيف تطلب" (٨٨) / فـ" إنك لا تكاد تجد شاعراً يعطيك فى المعانى الدقيقة من التسهيل والتقريب، ورد البعيد الغريب إلى المألوف القريب، مما يعطى البحترى، ويبلغ فى هذا الباب مبلغه فإنه ليروض لك المهر الأرن رياضة الماهر حتى يُعنق من تحتك إعناق القارح المذلل، وينزع من شماس الصعب الجامح حتى يلين لك لين المنقاد الطبع، ثم لا يمكن ادعاء أن جميع شعره فى قله الحاجة إلى الفكر عن فضل النظر كقوله:

فؤادى منك ملآن ** وسرى فيك إعلانُ

وقوله:

*عن أىّ ثغر تبتسم.*

*وهل ثقل على المتوكل قصائده الجياد حتى قلّ نشاطه لها واعتناؤه بها إلا لأنه لم يفهم معانيها كما فهم معانى النوع النازل الذى انحط إليه* (٨٩)

وعلى الرغم من هذه العبارة الأخيرة، فإن الملخص من المعاني؛ " *يفتح لفكرتك الطريق المستوى ويمهده وإن كان فيه تعاطف أقام عليه المنار، وأوقد فيه الأنوار، حتى تسلكه سلوك المتبين لوجهته، وتقطعه قطع الواثق بالنجح فى طينته، فترد الشريعة زرقاء، والروضة غنّاء، فتنال الرىّ، وتقطف الزهر الجنى.*" (٩٠)

ذلك أنه " *هل شىء أحلى من الفكرة إذا استمرت وصادفت نهجاً مستقيماً، ومذهباً قويماً، وطريقة تنقاد، وتبينت لها الغاية فيما ترتاد؟ فقد قيل " قرة العين وسعة الصدر وروح القلب وطيب النفس من أربعة أمور : الإستبانة بالحجة والأنس بالأحبة، والثقة بالعدة، والمعاينة للغاية.*" (٩١)

هكذا يدرك عبد القاهر انحطاط البحترى ونزوله تلبية وخضوعاً وإعناقاً لمقتضيات المدح التى يرفضها المتوكل، ومع ذلك فنحن إزاء:

صورة كرم شعر البحترى فى العطاء فى مقابل صورة بخل شعر أبى تمام، كما أننا إزاء صورة البحترى الفارس المروّض للمهر الأرن فى مقابل صورة أبى تمام اللئيم النفس والفاسد الطبع، وبقدرها نحن مع البحترى إزاء الطريق المستوى الممهد و الصحيح المستقيم والمذهب القويم، والغاية المتبينة الواضحة المعاينة، المقام عليها المنارُ والموقدة نحوها الأنوارُ التى يعنى الوصول اليها ورود الشريعة زرقاء والروضة غنّاء، الأمر الذى يتحقق معه نوال الرىّ وقطف الثمر الجنى. فإننا مع أبى تمام فى الطريق الشائك الوعر غير المستوى، الذى ليس فيه إلا الإعوجاج والتعسف والغربة والظلام والضلال والعمى، والذى لا يفضى إلا إلى التيه والظمأ والعياء. هكذا نكون إزاء نقيضين صارخيين بتناقضهما، أو على حد عبارات عبد القاهر إزاء طريقين: واحد فيه الغاية، وآخر ليس فيه إلا السير، طريقين من يألف السير فى أولهما لن

يستطيع إلا أن يكون غريباً فى الثانى؛ إذ ليس فى الأول إلا الألفة، بينما ليس فى الثانى إلا الغرابة

وفق هذا، وكما يرى البعض - بذكاء لامع - فإنه " ***لا مفر من الإقرار بأن الغرابة عند الجرجانى ليست إلا الألفة نفسها*** " [٩٢] إن هذا المنظور لا تنطقه المقارنات السابقة فحسب، بل تدعمه - كذلك - نصوص عبد القاهر النظرية الخالصة التى يحاول فيها صياغة الآلية والكيفية التى يعمل بها كل من التمثيل والتشبيه، أى حاضرة فيما يمثل حضوراً لجواب السؤال (كيف؟). إذ لا نعدم فى هذه النصوص عبارات بالغة الدلالة على هذا المنظور. ذلك أن عبد القاهر الذى يرى أنه كلما ابتعدت المسافة بين مجال المشبه والمشبه به، كان التشبيه أو التمثيل أكثر فعالية، فى حين يكون التناسب بين فعالية أىٍّ منهما واقتراب المسافة عكسياً؛ حيث يقول إنه :

***" لن يبعد المدى فى ذلك ولا يدق المرمى إلا بما تقدم من تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة، فإن الأشياء المشتركة فى الجنس المتفقة فى النوع تستغنى بثبوت الشبه بينها وقيام الاتفاق فيها عن تعمل وتأمل فى إيجاب ذلك لها وتثبته فيها، وإنما الصنعة والحذق، والنظر الذى يلطف ويدق فى أن تجمع أعناق المتنافرات والمتباينات فى ربقة وتعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشُبكة وما شرفت صنعة، ولا ذكر بالفضيلة عمل، إلا لأنهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ونفاذ الخاطر - إلى ما لا يحتاج إليه غيرهما، ويحتكمان على من زوالهما والطالب لهما. من هذا المعنى ما لا يحتكم ما عداهما ولا يقتضيان ذلك إلا من جهة إيجاد الائتلاف فى المختلفات"*** . [٩٣]

هكذا وعلى الرغم مما قد يبدو أن هذا النص ينطقه من صواب وبداهة، إلا أن ثمة ما ينبغى التساؤل عنه، وهو إلى أى شعرية أو إلى أى طريق يفضى مثل هذا التصور، خصوصاً عبارة " إيجاد الائتلاف فى المختلفات، تلك العبارة التى حظيت بتقدير بالغ ممن تناولوا عبد القاهر؟

أليس إلى طريق وشعرية (رد الاختلاف إلى الائتلاف) أى رد البعيد الغريب إلى المألوف القريب، الذى هو ذاته رد كل غربة إلى صورتها الأولى من الألفة، وليس العكس.

واقع الأمر أن شعرية الألفة ما هى إلا وجه واحد فقط من وجهى شعرية (الأسرار)؛ إذ يمكن القول: إن الوجه الثانى لها هو ما يمكن أن نطلق عليه شعرية (الوحدة).

لعل قراءة هذا النص – الذى ليس بعيداً عن سابقه – تفسر ما تعنيه هذه العبارة، حيث يكرر عبد القاهر:

***" إن أخذ الشبه للشىء مما يخالفه فى الجنس وينفصل عنه من حيث ظاهر الحال حتى يكون هذا شخصاً يملأ المكان، وذاك معنى لا يتعدى الأفهام والأذهان، وحتى إن هذا انسان يعقل، وذلك جمادٌ أو موات لا يتصف بأنه يعلم أو يجهل، وهذا نور شمس يبدو فى السماء ويطلع، وذاك معنى كلام يُوعى ويُسمع، وهذا روح يحيى به الجسد، وذاك فضل ومكرمةٌ تؤثر وتحمد ..... هو الموجب للفضيلة والداعى إلى الاستحسان والشفيع الذى أحظى التمثيل عند السامعين، واستدعى له الشغف والولوع من قلوب العقلاء الراجحين، ولم تأتلف هذه الأجناس المختلفة للممثِّل، ولم تتصادف هذه الأشياء المتعادية على حكم المشبِّه، إلا لأنه لم يراع ما يحضر العين، ولكن ما يستحضر العقل... ".*** (٩٤)

إن الشعرية التى ينطلقها هذا النص مؤسسة – فى واقع الأمر – لا على مفهوم (الخيال الهادم البانى) و/ لكن على مفهوم (العقل الموِّحد) الذى يتوجه كل جهده لمعاينة ورصد الوحدة فى الكثرة، والاتفاق فى الاختلاف، وليس الصراع الذى تتأسس عليه الوحدة. إنها شعرية الاكتمال، أو شعرية الفروع التى ترتد بالضرورة – ولابد من أن ترتد – إلى أصولها. فالوحدة هى المسعى -بالنسبة إلى عبد القاهر– والاختلاف محض عرض، وليس هوية تتيح وعياً معمقاً بالعالم بل هو عرض ومظهر يخفى وراءه جوهراً ينسرب فى معطيات الوجود كافة ويوحدها. يؤكد هذا عبارة عبد القاهر البالغة الدلالة عن أن (**المخالفة بين الأجناس هى من حيث ظاهر الحال**)، وظاهر الحال فقط.

١-٣-٣

بناء على مجمل ما سلف فإنه يمكن القول: إن عبد القاهر لم يكن معنياً فى (الأسرار) برصد وتحديد (كيف ينبغى أن يحكم فى تفاضل الأقوال ؟) بقدر ما كان معنياً بتسييد

أيديولوجية أدبية على أيديولوجية أدبية أخرى، وهو ما نتج عنه تحكم السؤال (ما؟) فى تنظيم جواب السؤال (كيف؟). كما نتج عنه - أيضاً - تصدّر الحكم لأن يكون هو موضوع السؤال. هذا بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الظواهر المساوقة وهى تراجع التفسير إزاء الحكم، والصنعة إزاء المادة، والانطلاق من الأجزاء بدلاً من الكل، ومن علاقات النص بمرجعه بدلاً من علاقات النص بدلالاته، أو لنقل التركيز على حضور العالم فى النص وليس على (عالم النص، وحضور النص فى العالم)، وهو ذاته ما تساوق وتجاوب مع :

إيجاب سلب:

شعرية القدم - الاتباع - الارتجال - الطبع - الألفة - الوحدة - القدماء = (المعانى العقلية)

وسلب إيجاب:

شعرية الحداثة - الإبداع - التدقيق - الصنع - الغرابة - الاختلاف - المحدثين = (المعانى التخيلية).

ولم يكن كل هذا مفصولاً عن تحكم منظور محدد وسائد ومهيمن لصيغة الحكم، ولما ينبغى أن تكون، كما لم يكن مفصولاً كذلك عن هذا الوضع المهمش للصنعة، وكل ما يمثل حقل العملية، وما يعكسه من تهميش لقيمة العمل، فى مقابل التبئير الحاد للدور المتميز المعزو لأصل المادة، وما يعكسه من تبئير لقيمة النسب، بما هى قيمة مهيمنة، وما يعكسه كل هذا من رؤية محددة للعالم.

نعم، سنجد عبد القاهر (الأسرار) معنياً - إلى حد بعيد - بمعاينة كل من الصورة و الشكل، ولكن لا من حيث هما ناطق القيمة و الحكم، بل من حيث هما منطوقهما الذى تمت صياغته - سلفا - (من قبل المادة) وبما هما طرائق بلاغية متعددة، من تشبيه وتمثيل واستعارة، لأوجه الدلالة على الغرض [٩٥].

ومع ذلك، وعلى الرغم من كل هذا، فإن ما ينبغى قوله - أيضاً - هو أن حضور الحكم - على هذا النحو - لم يعن الغياب الكامل للآلية والاهتمام بها، أو عدم الحضور المطلق لتدخل السؤال (كيف؟)، ولكن يمكن القول: إن السياقات التى كان يظهر فيها السؤال (كيف ؟) كانت مثقلة بسطوة وإرباك السؤال (ما ؟)

إذا كانت تلك هى صورة حضور (السؤال / الجواب) فى (الأسرار)، وإذا كانت تلك هى الكيفية التى توزعت وفقها محاوره، فإن الصورة والكيفية التى طرحها (الدلائل) تتجلى كمقلوب لكل من تلك الصورة وهذه الكيفية. ذلك أنه فى مقابل أن السؤال (ما؟) هو السؤال المهيمن فى (الأسرار) والسؤال (كيف ؟) هو الثانوى/ نجد العكس فى (الدلائل) حيث السؤال (ما ؟) هو الثانوى، و السؤال (كيف؟) هو المهيمن. كما نجد العكس -كذلك- فيما يتعلق بعلاقة التفسير بالحكم فى الكتابين، ففى مقابل تراجع التفسير إزاء الحكم فى (الأسرار) نجد تراجع الحكم إزاء التفسير فى (الدلائل)، أو بمعنى آخر فإننا غالباً ما نجد الحكم مشفوعاً بالتفسير - والتفسير مقدمة للحكم.

كما أنه على حين أن الانطلاق فى (الأسرار) كان من (حضور العالم فى النص) ولم يكن من (النص وعالمه)، نجد العكس فى (الدلائل) حيث الانطلاق من (النص وعالمه) ومن (حضور النص فى العالم).

إن هذا الانقلاب لترتيب المواقع من (الأسرار) إلى (الدلائل) يمكن تفسير بعض منه باختلاف هدف وغرض كل من (النصين)؛ إذ يمكن القول إنه فى مقابل أن هدف (الأسرار) هو "كيف ينبغى أن يحكم فى تفاضل الأقوال؟"؛ مما يعنى أن هذه الأقوال ليست فى درجة واحدة من سلم القيمة، وأنها متفاوته نظراً لكونها بشرية / - فإن هدف (الدلائل) هو "كيف يكون أن تظهر فى ألفاظٍ محصورة وكلمٍ معدودة معلومة، بأن يؤتى ببعضها فى إثر بعض، لطائف لا يحصرها العدد، ولا ينتهى بها الأمد؟".

وهو ما يعنى أننا - على العكس - إزاء ما ليس فيه مجال للحكم، أو ما الحكم مقول فيه ومستقر سلفاً، وأننا إزاء الفاضل الذى كل ما عداه مفضول به = (الالهى)، وهو ما يتساوق معه أن تتسع مساحة التفسير؛ ومن ثم أن يكون التركيز والاهتمام على الصنعة، وهو مالا يتيحه إلا الانطلاق من النص ومن ثم يفضى إلى تعدل موقع كل من الحكم والمادة و العالم. كما يقتضى - قبل ذلك - أن يكون السؤال المحرِّك هو سؤال (الكيف)، / وليس سؤال (الماهية) وهو ذاته ما يمكن أن نفسر من خلاله تحول عبد القاهر من الصراع مع المقولات الخاصة بالإبداع و الإنشاء فى (الأسرار) إلى الصراع مع المقولات الخاصة بكل من النقد و البلاغة فى (الدلائل)، أو لنقل التحول من التأثير فى الواقع الإبداعى الأدبى، وتسييد أيديولوجية معينة وذوق محدد، إلى التأثير فى الواقع البلاغى والنقدى وتسييد منهج ومنهجية.

وهو ذاته ما يفسر -أيضاً- اختلاف صورة حضور زوج (اللفظ/"المعنى") بين كل من (الأسرار)، و(الدلائل)؛ إذ هو فى (الأسرار) مجلى من مجالى صراع عبد القاهر مع طريقة فى الإبداع على مستوى الواقع الأدبى ذاته، طريقة يمكن القول إن معاصره أبا العلاء -الذى غاب شعره غياباً كاملاً ولافتاً عن (الأسرار) و(الدلائل)- كان يمثل اللحظة الأخيرة لحضورها، وربما أحد الدوافع الأساسية لدخول عبد القاهر فى الصراع ضدها.

أما فى (الدلائل) فتختلف صورة حضور هذا الزوج يصبح تجلياً مختلفاً لصراع مغاير هو صراع عبد القاهر مع النتاج النقدى على مستوى واقعه وتراثه على حد سواء.

١-٤

وإذا كان قد تم تحليل صورة الجواب المقدم فى (الأسرار) كما تم تحديد طبيعة السؤال المحرِّك من خلال هذه الصورة، وإذا كان سيتم رصد صورة الجواب فى (الدلائل) -على نحو أكثر تفصيلاً- فيما يتلو من فصول - فلعل فى المقارنة الإحصائية بين مؤشرات الهدف والجواب بالنسبة لكل منهما ما يدعم النتائج السابقة من ناحية ويمهد للفصول القادمة من ناحية أخرى.

١-٤-١

إذا كان قد سبق القول بأن هدف كل من (الأسرار) و (الدلائل) مختلف عن الآخر، وأن هذا الاختلاف قد نتج عنه اختلاف فى توزع الأولويات بين النصين، فلعله يمكن القول إن هذا الاختلاف لم يتجل فحسب فى محض ما صرح به عبد القاهر كهدف لكل من النصين، أو فى صورة (السؤال/الجواب)، أو فى تغاير بعض موضوعات النصين. ولكن تجاوز هذا ليعكس نفسه فى مجموعة من المؤشرات الكمية العاكسة - أيضاً - لدلالة كيفية وما يعيننا الآن - هو قراءة هذا الاختلاف فى (الكم) وما يشير إليه من دلالات :

وبداية، وانطلاقاً، مما يمثل الهدف بالنسبة لكل من النصين، فإنه يمكن القول إن كل نص من النصين قد جعل من خطاب محدد - هو الشعر فى حالة (الأسرار) و القرآن فى حالة (الدلائل) - هدفاً له؛ إذ يجد أن كلاً من (الخطاب الشعرى) و (الخطاب القرآنى) - قياساً على أنواع الخطاب الأخرى - قد مثل الحضور الأعلى فى مجمل خطاب عبد القاهر بأولوية للخطاب الأول على الثانى فى الحالتين، بل وكذلك فى كل من ملاحق الدلائل، إذا ما عددناه

نصاً بمفرده، وفى الشافية؛ حيث تبدو صورة توزع وحدات الخطابين فى النصوص الأربعة على النحو التالى:

جدول نسبة الخطاب الشعرى إلى الخطاب القرآنى فى كل نص من النصوص

| النـــص | الشـــعر | نسبة مئوية | آيـــات | نسبة مئوية |
|---|---|---|---|---|
| الأسرار | ٧٢٥ | ٪ ٤٩,٩٧ | ٥٧ | ٪ ٢١,١٩ |
| الدلائل بملاحقه | ٧٠٤ | ٪ ٤٨,٥٢ | ٢٠٥ | ٪ ٦٧,٢١ |
| الدلائل فقط | ٤٤١ | ٪ ٣٠,٣٩ | ١٨٩ | ٪ ٧٠,٢٦ |
| الملاحق فقط | ٢٦٣ | ٪ ١٨,١٣ | ١٦ | ٪ ٥,٩٥ |
| الشافية | ٢٢ | ٪ ١,٥٢ | ٧ | ٪ ٢,٦٠ |

وهو ما يعنى الأولوية المطلقة لـ (الخطاب الشعرى) على (الخطاب القرآنى) لا فى (الأسرار) فحسب؛ بوصفه نصاً الغرض فيه تحديد معيار لتفاضل الأقوال البشرية، بل وكذلك فى النصوص الأخرى التى يقع هدفها فى حيز (الخطاب القرآنى) ، وهو ما يجعل نسبة كل من الخطابين فى إجمالى النصوص الأربعة على النحو الموضح فى الجدول التالى:

جدول نسبة إجمالى الخطاب إلى إجمالى الخطاب القرآنى فى إجمالى النصوص

| نوعية الخطاب | الإجمـــالى | النســبة |
|---|---|---|
| الخطاب الشعرى | ١٤٥١ | ٪ ٨٤,٣٦ |
| الخطاب القرآنى | ٢٦٩ | ٪ ١٥,٦٤ |

وإذا كانت تلك هى نسبة إجمالى كل من الخطابين إلى الآخر فى إجمالى النصوص، فإن المقارنة الإحصائية بين كل من الخطابين فى كل نص من النصين على حدة – من خلال تطبيق

معادلة النسبة الحرجة للكشف عن دلالة الفارق بين نسبتين، وهى ما يكون ناتجها دالاً بداية من (٩٦ ١) [٩٦] - تأتى مدعمة أيضاً للدلالة ذاتها إذ سنجد دلالة النسبة الحرجة فى النصين لصالح الشعر إذ سنجدها فى (الأسرار) على النحو التالى:

جدول نسبة حضور الخطاب الشعرى إلى الخطاب القرآنى منسوباً إلى إجمالى كل من الخطاب الشعرى والخطاب القرآنى، ودلالة الفارق بينهما فى الأسرار :

| الخطاب الشعرى | الخطاب القرآنى | النسبة الحرجة (دلالة الفارق) |
|---|---|---|
| ٩٧ر٤٩ ٪ | ١٩ر٢١ ٪ | ٧١ر٨ |

كما سنجدها فى (الدلائل بملاحقة) فى الاتجاه "ذاته بانخفاض طفيف جداً لا يؤثر - على الإطلاق - على الدلالة، إذ هى:

جدول دلالة فارق حضور الخطاب الشعرى إلى الخطاب القرآنى منسوباً إلى إجمالى الخطابين فى الدلائل بملاحقة :

| الخطاب الشعرى | الخطاب القرآنى | النسبة الحرجة (دلالة الفارق) |
|---|---|---|
| ٥٢ر٤٨ ٪ | ٢١ر٧٦ ٪ | ٣٥ر٨ |

إن هذا الفارق الضخم، بين نسبة حضور الخطابين، المحسوب لصالح الشعر، وإن كان يبدو مفسَّراً فى حالة (الأسرار)، قد لا يبدو كذلك فى حالة الدلائل، ولكن إذا تذكرنا - ما سبقت الإشارة إليه فى الفصل الأول من الباب السابق - من أنه إذا كان (الخطاب القرآنى)

هو هدف الدلائل فإن (الخطاب الشعرى) هو الوسيلة التى من خلالها ينجز عبد القاهر هدفه لأصبح مثل هذا الفارق مفهوماً بعض الشيء، وإن ظل - أيضاً - ذا دلالة على أكثر من مستوى؛ إذ هو - أولاً - يعكس اهتماماً متأصلاً من قبل عبد القاهر بالشعر، كما لعله يعكس وعى عبد القاهر بالوظيفة اللغوية المهيمنة على كل من الخطابين، أو لنقل التى يشترك فيها كلا الخطابين. هذا بالإضافة إلى احتمال أن يكون فى التركيز على الشعر فى (الدلائل) - مع أشعرى محافظ مثل عبد القاهر - ما يساعد على تخفيض كم المغامرة، فيما يصدره من أحكام - إزاء نص فى قداسة النص القرآنى، هذا من ناحية، كما يساعد من ناحية أخرى على التدليل على ما يمثل أحكاماً بالسلب لا يمكن - بالقطع - أن تكون شواهدها من النص القرآنى.

ومع ذلك - وعلى الرغم من هذه الأولوية لحضور (الخطاب الشعرى) على (الخطاب القرآنى) - فإنه يمكن القول إن ثمة انعكاساً لاختلاف هدف كل من (الأسرار) و (الدلائل) على مستوى كم كل من (الخطاب الشعرى) و (الخطاب القرآنى) بين النصين. انعكاس تنطقه مقارنة حضور كل خطاب من الخطابين على حدة فى النصين ذلك أننا إذا ما طبقنا معادلة النسبة الحرجة ذاتها على حضور (الخطاب الشعرى) بين كل من (الأسرار) و (الدلائل) فقط، مع حذف الملاحق، لوجدنا أن دلالة الفارق بين النسبتين لصالح الأسرار وبدرجة عالية ودالة ومتجاوبة مع هدف الأسرار على نحو واضح، إذ ستكون كالتالى:

جدول نسبة حضور الخطاب الشعرى بين كل من الأسرار والدلائل فقط، منسوبا إلى إجمالى الخطاب الشعرى عند عبد القاهر :

| الأســـرار | الـــدلائل | النسبة الحرجة (دلالة الفارق) |
|---|---|---|
| ٪ ٤٩ر٩٧ | ٪ ٣٠ر٣٩ | ١٠ر٧٥ |

أما إذا ما أضفنا الملاحق إلى الدلائل، فإن الفارق لن يكون دالاً على الاطلاق، إذ سيصبح فى هذه الحالة:

جدول نسبة حضور الخطاب الشعرى بين كل من الأسرار
والدلائل بملاحقه، مع بيان دلالة الفارق :

| الأســرار | الــدلائل | النسبة الحرجة (دلالة الفارق) |
|---|---|---|
| ٤٩ر٩٧ ٪ | ٣٦ر٧٠ ٪ | ٧٨ر٠ |

جدول دلالة فارق حضور الخطاب القرآنى بين الأسرار
والدلائل دون ملاحقه منسوباً إلى إجمالى الخطاب القرآنى
عند عبد القاهر

| الأســرار | الــدلائل | النسبة الحرجة (دلالة الفارق) |
|---|---|---|
| ١٩ر٢١ ٪ | ٣٦ر٧٠ ٪ | ١١ر٤٢ |

جدول نسبة الخطاب القرآنى بين الأسرار والدلائل بملاحقه
إلى إجمالى القرآنى عند عبد القاهر

| الأســرار | الــدلائل | النسبة الحرجة (دلالة الفارق) |
|---|---|---|
| ١٩ر٢١ ٪ | ٢١ر٧٦ ٪ | ١٢ر٧٧ |

وهو ما يعكس اقتراباً كبيراً بين كم حضور (الخطاب الشعرى) فى النصين. وهو ما قد سبق تفسيره إلا أن المقارنة الثانية الخاصة بحضور (الخطاب القرآنى) فى كل من (الأسرار) و (الدلائل) سواء بالملاحق أو دونها، تعكس على نحو واضح - اختلاف هدف كل من الكتابين.

إن هذا الفارق بالغ الضخامة، فى الحالتين، وهو وإن كان لصالح الدلائل، فإن دلالته لصالح تأكيد اختلاف هدف كل منهما عن الآخر.

١-٤-٢

وإذا كان هذا هو ما تعكسه المقارنة بين كل من (الخطاب الشعرى) و (الخطاب القرآنى) فى كل نص من النصين، وفيما بين النصين، فلعل فى المقارنة بين نسب حضور دوال (المادة) وتحديد النسبة الحرجة بين كل من (الأسرار) و (الدلائل) ما يكون مؤكداً لما سبق أن قررناه. فيما يتعلق أولاً - بالمادة التى سبق القول أنها كانت مسيطرة فى الأسرار وأن سيطرتها تلك تراجعت فى الدلائل لصالح الصنعة، فإننا سوف نجد أن أنواعها فى الكتابين ونسبتها الحرجة على النحو المبين فى الجدول التالى:

جدول نسبة كل نوع من المواد إلى إجمالى أنواع المواد فى كل من الكتابين، مع بيان دلالة الفارق بينهما

| أنواع المواد | الأسرار | النسبة | النسبة الحرجة |
|---|---|---|---|
| نفيسة | ٤١ | ٨٢٪ | ١٫٣٩ |
| غير شريفة | ٥ | ١٠٪ | ١٫١٦ |
| محايدة | ٤ | ٨٪ | ٢٫٤٣ |

كما إذا قارنا بين نسبة كل مادة من النوع الأول إلى إجمالى النوع فى كل من الكتابين مع بيان دلالة الفارق لكل منهما فى الكتابين لوجدنا:

جدول نسبة كل مادة من المواد النفيسة إلى إجمالى المواد النفيسة فى كل من الكتابين، مع بيان دلالة الفارق بينهما

| المواد | الأسرار | النسبة | الدلائل | النسبة | النسبة الحرجة |
|---|---|---|---|---|---|
| در | ١٦ | ٣٩ر٠٢ ٪ | صفر | صفر ٪ | ٣٩ر٣ |
| ذهب | ١٣ | ٣١ر٧١ ٪ | ٩ | ٤٠ر٩١ ٪ | ٧٣ر٠ |
| جواهر | ٩ | ٢١ر٩٥ ٪ | ٢ | ٩ر٠٩ ٪ | ٢٨ر١ |
| فضة | ٣ | ٧ر٣٢ ٪ | ١١ | ٥٠ ٪ | ٨٨ر٢ |

أما إذا قارنا نسبة كل مادة إلى إجمالى المادة نفسها فى الكتابين مع نسبة إجمالى المو الكتابين ونسبتهما الحرجة فستكون على النحو التالى :

جدول نسبة كل مادة من المواد النفيسة إلى إجمالى المادة نفسها ونسبة إجمالى المواد النفيسة فى كل منهما، مع بيان دلالة الفارق

| المواد النفيسة (الشريفة) | الأسرار | النسبة | الدلائل | النسبة | النسبة الحرجة |
|---|---|---|---|---|---|
| ذهب | ١٣ | ٥٩ر٠٩ ٪ | ٩ | ٤٠ر٩١ ٪ | ٢١ر١ |
| فضة | ٣ | ٢١ر٤٣ ٪ | ١١ | ٧٨ر٥٧ ٪ | ٠٢ر٣ |
| در | ١٦ | ١٠٠ ٪ | – | صفر ٪ | ٦٦ر٥ |
| جواهر | ٩ | ٨١ر٢٢ ٪ | ٢ | ١٨ر١٨ ٪ | ٩٨ر٢ |
| إجمالى المواد النفيسة | ٤١ | ٦٥ر٠٨ ٪ | ٢٢ | ٣٤ر٩٢ ٪ | ٣٩ر٢ |

أما بالنسبة للنوع الثانى من المواد أى المواد غير الشريفة فستقتصر على مقارنة واحدة فقط نظراً لعدم تنوعها

جدول نسبة المواد غير الشريفة فى كل من الكتابين، مع بيان دلالة الفارق

| | الأسرار | النسبة | الدلائل | النسبة المئوية | النسبة الحرجة |
|---|---|---|---|---|---|
| المواد غير الشريفة | ٥ | ٨٣ر٣٣ ٪ | ١ | ١٦ر٦٧ ٪ | ٢ر٣١ |

أما النوع الأخير من المواد، وهو المواد المحايدة فسنكتفى أيضاً بمقارنة واحدة:

جدول نسبة المواد المحايدة فى كل من الكتابين، مع بيان دلالة الفارق

| | الأسرار | النسبة | الدلائل | النسبة المئوية | النسبة الحرجة |
|---|---|---|---|---|---|
| المواد المحايدة | ٤ | ٣٠ر٧٧ ٪ | ٩ | ٦٩ر٢٣ ٪ | ١ر٩٦ |

أولا جدول نسبة كل دال من دوال العملية فى كل من الأسرار والدلائل إلى إجمالى الدال نفسه فى الكتابين معاً، مع بيان دلالة الفارق بينهما

| دوال | الأسرار | النسبة | الدلائل | النسبة المئوية | النسبة الحرجة |
|---|---|---|---|---|---|
| الصنعة | ٣٧ | ٣١ر٣٦ ٪ | ٨١ | ٦٨ر٦٤ ٪ | ٥ر٧٣ |
| الصياغة | ٨ | ٣٣ر٣٣ ٪ | ١٦ | ٦٦ر٦٧ ٪ | ٢ر٣١ |
| النسيج | ٩ | ١٤ر٢٩ ٪ | ٥٤ | ٨٥ر٧١ ٪ | ٨ر ٢ |
| النقش | ٥ | ٣١ر٢٥ ٪ | ١١ | ٦٨ر٧٥ ٪ | ٢ر١٢ |
| النحت | ٣ | ١٠٠ ٪ | - | صفر ٪ | ٢ر٤٥ |
| التصوير | ٣ | ١٤ر٢٩ ٪ | ١٨ | ٨٥ر٧١ ٪ | ٤ر٦٣ |

أما اذا أتينا إلى دوال الصنعة أو الصناعات، التى يمكن القول إنها تمثل اهتمام عبد القاهر بالعملية فى مقابل المادة، فإننا سوف نجد نسبة كل دال إلى إجمالى دوال الصنائع أو (العملية) فى كل من الكتابين ونسبته المرجحة مرة إلى إجمالى الدال نفسه فى الكتابين، وأخرى إلى إجمالى دوال العملية :

ثانيا : جدول نسبة كل دال من دوال العملية إلى إجمالى دوال العمليةفى كل من الكتابين، مع بيان دلالة الفارق بينهما

| دوال | الأسرار | النسبة | الدلائل | النسبة المئوية | النسبة المرجحة |
|---|---|---|---|---|---|
| الصنعة | ٣٧ | ٥٦ر٩٢ ٪ | ٨١ | ٤٥ ٪ | ٦٥ر١ |
| الصياغة | ٩ | ١٣ر٨٥ ٪ | ٥٤ | ٣٠ ٪ | ٥٥ر٢ |
| النسيج | ٨ | ١٢ر٣١ ٪ | ١٦ | ٨ر٨٩ ٪ | ٧٩ر٠ |
| النقش | ٥ | ٧ر٦٩ ٪ | ١١ | ٦ر١١ ٪ | ٤٤ر٠ |
| النحت | ٣ | ٤ر٦٢ ٪ | صفر | صفر ٪ | ٩٠ر٢ |
| التصوير | ٣ | ٤ر٦٢ ٪ | ١٨ | ١٠ ٪ | ٣٣ر١ |

وهى مقارنات تدعم على نحو واضح اتجاه التحول من المادة إلى الصنعة إذ تنخفض دوال المادة فى الدلائل مقارنة بالأسرار، كما تعلو دوال الصنعة وهو ما يتجاوب على نحو واضح مع تحول السؤال بين الكتابين. لا تقتصر مصاحبات هذا التحول فقط على كل من حقل المادة و العملية = الصنائع، ولكن يتعدى ذلك إلى ما يمكن أن ننعته بحقل النظم الذى يضم المفردات المبينة فى الجدولين التاليين مع نسبة كل منها فى الكتابين ونسبته المرجحة مرة إلى إجمالى الدال نفسه، ومرة إلى إجمالى الحقل:

**جدول نسبة كل دال من دوال حقل النظم فى كل من الأسرار والدلائل إلى إجمالى الدال نفسه فى الكتابين معاً، مع بيان دلالة الفارق بينهما**

| مسلسل | الدوال | الأسرار | النسبة المئوية | الدلائل | النسبة المئوية | معادلة النسبة الحرجة |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١ | الترتيب | ٢٤ | ٢٤ر٢٥ ٪ | ٧٠ | ٤٦ر٧٤ ٪ | ٧١ر٦ |
| ٢ | التأليف | ٢٤ | ٣٨ر٤١ ٪ | ٣٤ | ٦٢ر٥٨ ٪ | ٨٦ر١ |
| ٣ | النظم | ١٨ | ٨٢ر٨ ٪ | ١٨٦ | ١٨ر٩١ ٪ | ١٦ر٦٣ |
| ٤ | الضم | ٦ | ٠٨ر٢٣ ٪ | ٢٠ | ٩٢ر٧٦ ٪ | ٢١ر٧ |
| ٥ | النسق | ٦ | ٧٥ر١٨ ٪ | ٢٦ | ٢٥ر٨١ر ٪ | ٥ |
| ٦ | البناء | ٦ | ٥٧ر٢٨ ٪ | ١٥ | ٤٣ر٧١ ٪ | ٧٨ر٢ |
| ٧ | الارتباط | ٥ | ٢٥ر١٢ ٪ | ١١ | ٧٥ر٦٨ ٪ | ١٢ر٢ |
| ٨ | الاتحاد | ٣ | ٠٨ر٢٣ ٪ | ١٠ | ٩٢ر٧٦ ٪ | ٧٤ر٢ |
| ٩ | التناسب | ٢ | ٣٣ر٣٣ ٪ | ٤ | ٦٧ر٦٦ ٪ | ١٥ر١ |
| ١٠ | الملاءمة | ٢ | ٣٣ر٣٣ ٪ | ٤ | ٦٧ر٦٦ ٪ | ١٥ر١ |

**جدول نسبة كل دال من دوال حقل النظم فى كل من الأسرار والدلائل إلى إجمالى الحقل فى كل منهما، مع بيان دلالة الفارق بينهما**

| مسلسل | الدوال | الأسرار | النسبة المئوية | الدلائل | النسبة المئوية | معادلة النسبة الحرجة |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١ | الترتيب | ٢٤ | ٢٥ ٪ | ٧٠ | ١٨ر٤٢ ٪ | ١ر٤٥ |
| ٢ | التأليف | ٢٤ | ٢٥ ٪ | ٣٤ | ٨ر٩٤ ٪ | ٤ر٣٠ |
| ٣ | النظم | ١٨ | ١٨ر٧٥ ٪ | ١٨٦ | ٤٨ر٩٥ ٪ | ٥ر٢٤ |
| ٤ | الضم | ٦ | ٦ر٢٥ ٪ | ٢٠ | ٥ر٢٦ ٪ | ٠ر٣٨ |
| ٥ | النسق | ٦ | ٦ر٢٥ ٪ | ٢٦ | ٦ر٨٤ ٪ | ٠ر٢١ |
| ٦ | البناء | ٦ | ٦ر٢٥ ٪ | ١٥ | ٣ر٩٥ ٪ | ٠ر٩٨ |
| ٧ | الارتباط | ٥ | ٥ر٢١ ٪ | ١١ | ٢ر٨٩ ٪ | ١ر١٢ |
| ٨ | الاتحاد | ٣ | ٣ر١٣ ٪ | ١٠ | ٢ر٦٣ ٪ | ٠ر٢٧ |
| ٩ | التناسب | ٢ | ٢ر٠٨ ٪ | ٤ | ١ر٠٥ ٪ | ٠ر٨٠ |
| ١٠ | الملاءمة | ٢ | ٢ر٠٨ ٪ | ٤ | ١ر٠٥ ٪ | ٠ر٨٠ |

وإذا كان كل من هذين الجدولين يعكس من خلال نسبه المئوية ونسبه الحرجة التحول ، (الأسرار) إلى (الدلائل)، فإن قراءة معامل الارتباط بين هذه الدوال من حيث تدرجها ا التوزيع بين (الأسرار) و (الدلائل) الذى يبلغ ٩٥ .٠، يشير إلى أنها تحتل تقريبا نفس الترت فى كل من النصين وهو ما يعكس مدى انتظام فكر عبد القاهر فى علاقته بهذه الدوال فى : من النصين. كما يوضح ويدعم أيضاً دلالة التحول ويعمقها الجدول التالى الخاص بترت الدوال فى النصين والفروق بين الرتب ومربع هذه الفروق التى يحسب على أساسها معا ارتباط الرتب؛ إذ نجد ترتيب الدوال على النحو التالى : (٩٧)

جدول التدرج فى توزيع دوال النظم فى الدلائل وعلاقته بالتدرج فى الأسرار اتجاهاً وقوة (معامل ارتباط الرتب)

| الدوال | الدلائل | الأسرار | ف<br>الفروق | ف ٢ |
|---|---|---|---|---|
| النظم | ١ | ٣ | ٢- | ٤ |
| الترتيب | ٢ | ٥ر١ | ٥ر٠ | ٢٥ر |
| التأليف | ٣ | ٥ر١ | ٥ر١ | ٢٥ر٢ |
| النسق | ٤ | ٥ | ١- | ١ |
| الضم | ٥ | ٥ | صفر | صفر |
| البناء | ٦ | ٥ | ١ | ١ |
| الارتباط | ٧ | ٧ | صفر | صفر |
| الاتحاد | ٨ | ٨ | صفر | صفر |
| التناسب | ٥ر٩ | ٥ر٩ | صفر | صفر |
| الملاءمة | ٥ر٩ | ٥ر٩ | صفر | صفر |

١-٤-٣-

أما اذا انتقلنا إلى رصد المؤشرات الكمية الخاصة بسيطرة صراع (القدماء / على عبد القاهر (الأسرار) وجدنا أن هناك أربعة شعراء يشغلون حيزاً كبيراً إجمالى شعر (الأسرار) فحسب، ولكن من إجمالى (الخطاب الشعرى) فى إجما سواء مع إضافة الملاحق إلى الدلائل أو مع حذفها ليس هذا فحسب، بل يمثلون أيضاً بالنسبة لإجمالى كل من الخطابين (القرآنى) و (الشعرى)، لا على مستوى فقط، ولكن - أيضاً - على مستوى الاستشهاد بهم. هؤلاء الشعراء الأربعة هم: ابن المعتز و المتنبى و أبو تمام وفيما يلى الجداول المبينة لنسب حضورهم فى ضو

المختلفة المبينة فى هذه الجداول، وهى فى عمومها تؤكد لا هيمنة هذا الصراع على (الأسرار) فحسب، ولكن تكشف - أيضاً - عن أنه، فى حالة مثل الدلائل لا يحضر فيها على نحو صريح، كان متحكماً إلى حد كبير فى اختيارات عبد القاهر:

جدول نسبة إجمالى شعر الأربعة فى النصين إلى المجموع العام للخطاب

| المجموع العام للخطـــاب | إجمالى شعر الأربعـــة | النسبة |
|---|---|---|
| ١٦٩١ | ٤٤٦ | ٣٧ر٢٦ ٪ |

جدول إجمالى شعر الأربعة إلى المجموع العام للشعر فى النصين

| إجمالى الشعر فى النصين | إجمالى شعر الأربعة | النسبة |
|---|---|---|
| ١٤٢٩ | ٤٤٦ | ٢١ر٣١ ٪ |

جدول نسبة كل شاعر إلى الإجمالى العام للخطاب فى الأسرار

| الشعراء | الشعر | النسبة |
|---|---|---|
| ابن المعتز | ١٠٥ | ٤٣ر١٣ ٪ |
| البحترى | ٥٠ | ٣٩ر٦ ٪ |
| المتنبى | ٤٣ | ٥٠ر٥ ٪ |
| أبو تمام | ٤٠ | ١٢ر٥ ٪ |

جدول نسبة كل شاعر إلى المجموع العام للشعر فى الأسرار

| الشعراء | الشعر | النسبة |
|---|---|---|
| ابن المعتز | ١٠٥ | ٤٨ر١٤ ٪ |
| البحترى | ٥٠ | ٩٠ر٦ ٪ |
| المتنبى | ٤٣ | ٩٣ر٥ ٪ |
| أبو تمام | ٤٠ | ٥٢ر٥ ٪ |

جدول نسبة كل شاعر إلى إجمالى شعر الأربعة فى الأسرار شعراً واستشهاداً

| الشعراء | الشعر | النسبة | الشعراء | الاستشهاد | النسبة |
|---|---|---|---|---|---|
| ابن المعتز | ١٠٥ | ١٢ر٤٤ ٪ | ابن المعتز | ٦٦ | ٦٨ر٣٥ ٪ |
| البحترى | ٥٠ | ٠١ر٢١ ٪ | البحترى | ٤٥ | ٣٢ر٢٤ ٪ |
| المتنبى | ٤٣ | ٠٧ر١٨ ٪ | المتنبى | ٣٩ | ٠٨ر٢١ ٪ |
| أبو تمام | ٤٠ | ٨١ر١٦ ٪ | أبو تمام | ٣٥ | ٩٢ر١٨ ٪ |

جدول نسبة كل شاعر إلى إجمالى الخطاب فى الدلائل بملاحقه

| الشعراء | الشعر | النسبة |
|---|---|---|
| البحترى | ٧٢ | ٩٢ر٧ ٪ |
| المتنبى | ٦٧ | ٣٧ر٧ ٪ |
| أبو تمام | ٦١ | ٧١ر٦ ٪ |
| ابن المعتز | ٨ | ٨٨ر٠ ٪ |

جدول نسبة إجمالى شعرهم إلى المجموع العام للشعر فى الدلائل بملاحقه

| إجمالى الشعر | إجمالى شعرهم | النسبة |
|---|---|---|
| ٧٠٤ | ٢٠٨ | ٣٢ر٨٣ ٪ |

جدول نسبة كل شاعر إلى المجموع العام للشعر فى الدلائل بملاحقه

| الشعراء | الشعر | النسبة |
|---|---|---|
| البحترى | ٧٢ | ١٠ر٢٣ ٪ |
| المتنبى | ٦٧ | ٩ر٥٢ ٪ |
| أبو تمام | ٦١ | ٨ر٦٦ ٪ |
| ابن المعتز | ٨ | ١ر١٤ ٪ |

جدول نسبة كل شاعر إلى إجمالى الأربعةشعراً واستشهاداً فى الدلائل بملاحقه

| الشعراء | الشعر | النسبة | الشعراء | الاستشهاد | النسبة |
|---|---|---|---|---|---|
| البحترى | ٧٢ | ٣٤ر٦٢ ٪ | المتنبى | ٦٤ | ٣٥ر٦٥ ٪ |
| المتنبى | ٦٧ | ٣٢ر٢١ ٪ | البحترى | ٥٣ | ٣١ر١٨ ٪ |
| أبو تمام | ٦١ | ١٢٩ر٢٣ ٪ | أبو تمام | ٤٥ | ٢٦ر٤٧ ٪ |
| ابن المعتز | ٨ | ٣ر٨٥ ٪ | ابن المعتز | ٨ | ١٤ر٧١ ٪ |

## جدول نسبة الشعراء إلى إجمالى شعرهم شعراً واستشهاداً

| الشعراء | الشعر | النسبة | الشعراء | الاستشهاد | النسبة |
|---|---|---|---|---|---|
| البحترى | ١٢٢ | ٢٧ر٣٥ ٪ | المتنبى | ١٠٣ | ٢٩ر٠١ ٪ |
| ابن المعتز | ١١٣ | ٢٥ر٣٤ ٪ | البحترى | ٩٨ | ٢٧ر٦١ ٪ |
| المتنبى | ١١٠ | ٢٤ر٦٦ ٪ | أبو تمام | ٨٠ | ٢٢ر٥٤ ٪ |
| أبو تمام | ١٠١ | ٢٢ر٦٥ ٪ | ابن المعتز | ٧٤ | ٢٠ر٨٥ ٪ |

## جدول نسبة كل شاعر إلى المجموع العام للشعر فى النصين

| الشعراء | الشعر | النسبة |
|---|---|---|
| البحترى | ١٢٢ | ٨ر٥٤ ٪ |
| ابن المعتز | ١١٣ | ٧ر٩١ ٪ |
| المتنبى | ١١٠ | ٧ر٧٠ ٪ |
| أبو تمام | ١٠١ | ٧ر٠٧ ٪ |

## جدول نسبة كل شاعر إلى إجمالى الخطاب

| الشعراء | الشعر | النسبة |
|---|---|---|
| البحترى | ١٢٢ | ٧ر٢١ ٪ |
| ابن المعتز | ١١٣ | ٦ر٦٨ ٪ |
| المتنبى | ١١٠ | ٦ر٥١ ٪ |
| أبو تمام | ١٠١ | ٥ر٩٧ ٪ |

لعله يكون قد اتضح فى ضوء هذه المقارنات إلى أى مدى انعكس إلحاح صراع القدماء / المحدثين فى اختيار عبد القاهر فى كل من (الأسرار) و (الدلائل) وإن كان يظل ما يلفت فى انخفاض نسبة شعر ابن المعتز من (الأسرار) إلى (الدلائل)؛ وهو ما يبدو أنه يرتد إلى أن أغلب استشهادات عبد القاهر به كانت تأتى فى سياق (التشبيه) و (التمثيل) اللذين حظى كل منهما فى الأسرار بمساحة لم تتوفر له فى (الدلائل)؛ نظراً لاختلاف منطلق (الدلائل) الذى كان يركز على (الكل) = (النظم) وينطلق منه من حين إلى آخر إلى مقتضياته من تشبيه وتمثيل واستعارة وكناية، وهو ما لم يفسح مجالاً كبيراً للاستشهاد بابن المعتز.

وأخيراً فعسى أن يكون هذا الفصل قد استطاع رصد طبيعة السؤال والجواب فى (الأسرار) كما لعله - يكون قد نجح فى رصد مؤشرات الجواب فى (الدلائل) والكشف عن صورة جواب الأول، ومؤشرات جواب الثانى ومدى الاختلاف بينهما، ولعل هذا الاختلاف أن يكون ناطقاً بأى الكتابين أسبق.

# هوامش الفصل الأول

(١) شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ، ص ٢٠٤، وانظر أيضا، ص ١٩٠-١٩١.

(٢) انظر ريتر : مقدمة تحقيق أسرار البلاغة ص ٦.

(٣) انظر جابر عصفور : الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى ص ١٩٨، حيث يذهب إلى أن نضج نظرة عبد القاهر للتشبيه فى (الأسرار) نابع من مفهوم النظم لديه، الأمر الذى يعنى - ضمنا - تسليماً بأسبقية (الدلائل) على (الأسرار).

(٤) عبد القاهر الجرجانى : دلائل الاعجاز. المدخل ص ٣.

(٥) إن الصفات التي يقرنها عبد القاهر هنا بالمرآة هى فى واقع الأمر صفات للعدسة وليست للمرآة العادية، ذلك أن هذه الأخيرة ذات سطح واحد أملس فى حين أن العدسة هى جسم شفاف محدد بسطحين أملسين، وتسمى العدسات المحدبة عدسات مجّمعة أو لامّة. والذى يؤكد أن المقصود بدال المرآة هنا هو العدسة عبارة (ينظر منها) حيث لا يدل حرف الجر المستخدم على المرآة العادية، إذ لو كانت لكان استخدم أحد حرفين آخرين هما (إلى)، أو (فى). الأمر الذى يؤكد أن المقصود هو العدسة، ونوع محدد منها، وهى العدسة المجمعة أو اللامّة. انظر لـ . جدانوف، و غ. جدانوف : الفيزياء ص ص ٩٥ - ٩٦.

(٦) عبد القاهر الجرجانى : دلائل الاعجاز، ص ٣٦.

(٧) المصدر السابق، ص ٤٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ص ٢٨٧-٢٨٨.

(١١) المصدر نفسه ص ١٠٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٣) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ٣.

(١٤) المصدر نفسه ص ٢٥.

(١٥) المصدر نفسه ص ٢٦

(١٦) المصدر نفسه ص ص ٢٥ - ٢٦

(١٧) انظر الشكل رقم (١)

(١٨) حول تمثيل عبد القاهر للتمثيل بالمرآة أنظر : أسرار البلاغة ص ٢١٩.

(١٩) انظر الشكل رقم (١)

(٢٠) أنظر جابر عصفور : تعارضات الحداثة، مجلة فصول - المجلد الأول - العدد الأول ص ص ٧٤ - ٨٦ حيث طرحٌ معمق للمستويات المختلفة والأصعدة المتباينة التى تجلى عبرها صراع الحداثة مع القدم، وأنظر أيضا للمؤلف نفسه: قراءة محدثة فى ناقد قديم، مجلة فصول - المجلد السادس - العدد الأول ص ص ١٠٠ - ١٢٣ حيث قراءةٌ توليدية لكتاب طبقات الشعراء لابن المعتز، ورصد لصورة من صور هذا الصراع، فى تجليها على صعيدى النقد والشعر معاً، من خلال قطب من أقطاب هذا الصراع هو (ابن المعتز). ولعل من الجدير بالتنويه هنا أن هذا الفصل قد استفاد استفادة بالغة من هاتين الدراستين فى معاينته لتجليات ثنائية (الحداثة و القدم) عند عبد القاهر.

(٢١) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ١٨.

(٢٢) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٤) المصدر نفسه ص ٦.

(٢٥) المصدر نفسه ص ص ١٤ - ١٦.

(٢٦) انظر كمال أبوديب : جدلية الخفاء والتجلى ص ٢٥٥- ٢٥٦، حيث نعتمد منظوراً مقارباً من منظوره فى رؤية التجنيس عند أبى تمام.

(٢٧) أنظر عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ٨.

(٢٨) المصدر السابق ص ص ٦-٨.

(٢٩) المصدر نفسه ص ١٢.

(٣٠) المصدر نفسه ص ١٠.

(٣١) المصدر نفسه ص ص ١٠ - ١١.

(٣٢) المصدر نفسه ص ٨.

(٣٣) أنظر جابر عصفور فى مقاليه السابقين : (تعارضات الحداثة) و (قراءة محدثة فى ناقد قديم).

(٣٤) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٣٥) أرسطو : الخطابة، الترجمة العربية القديمة ص ٩.

(٣٦) حول مفهوم (أجهزة الدولة الأيديولوجية) أنظر لويس ألتوسير : الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية - ضمن دراسات لا انسانوية، ترجمة سهل القش ص ص ٦٧ - ١١٩.

(٣٧) بهذا الصدد يمكن مراجعة أدونيس : الثابت والمتحول، ص ص ١٠٢ - ١٢٠.

(٣٨) أنظر نموذجاً جلياً من الخطاب الإقناعى قصائد بشار الهجائية، وعلى سبيل المثال قصيدته الشهيرة فى هجاء العرب التى مطلعها

"هل من رسول مخبر ..." ديوان بشار جـ ١ ص ص ٣٨٩ - ٣٩١. = وقصيدة عودت نفسك أن تضام فخلها - الديوان جـ ٢ ص ٢٢٦.

(٣٩) أنظر أحمد بدوى : عبد القاهر الجرجانى : ص ص ٥ - ٣٠.

(٤٠) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٤١) بشار بن برد : الديوان – جـ١ ص ٣٨٥.

(٤٢) أبو تمام : الديوان – ج ٤ص ٥٩٣.

(٤٣) أبو نواس : الديوان ص ٤٦.

(٤٤) عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ص ص ٢٤٤ – ٢٤٥.

(٤٥) المصدر السابق ص ٢٤٥.

(٤٦) المصدر نفسه ص ٢٤٨.

(٤٧) المصدر نفسه ص ٢٤٩.

(٤٨) المصدر نفسه ص ص ٢٥٠ – ٢٥١.

(٤٩) انظر كلا من الآمدى : الموازنة ص ص ٤–٥، والمرزوقي : شرح ديوان الحماسة جـ ١ المقدمة ص ص ٨ – ١٤. ومما ينبغي التنبيه إليه أن المرزوقي يفسّر كلا من مقولتى "خير الشعر أصدقه" و "خير الشعر أكذبه" بأن كلا منهما تمثل اتجاهاً نقيضاً للأخرى، على نحو يقرن فيه المقولة الأولى بأصحاب الطبع، والمقولة الثانية بأصحاب الصنعة.

(٥٠) جابر عصفور : قراءة محدثة فى ناقد قديم، مرجع سابق، ص ١٠٢ بتصرف وأنظر أيضا : الآمدى : الموازنة جـ ١ ص ٤.

(٥١) انظر ابن المعتز : كتاب البديع ص ٥٣.

(٥٢) حول نماذج التخييل عند البحترى أنظر على سبيل المثال : أسرار البلاغة ص ٢٤٧، ٢٦٧، ٢٨١، ٢٩٥.

(٥٣) المصدر السابق ص ١٥.

(٥٤) المصدر نفسه ص ٢٥٣.

(٥٥) المصدر نفسه ص ٢٤٥.

(٥٦) المصدر نفسه ص ٢٥١.

(٥٧) حول مشابهة عبد القاهر لـ (التصوير) بـ (السحر) انظر على سبيل المثال : المصدر نفسه ص ٣١٦.

(٥٨)المصدر نفسه ص ص ٣١٧ – ٣١٨.

(٥٩) حول مفهوم الزمان الدائرى أنظر يمنى طريف الخولى : إشكالية الزمان فى الفلسفة والعلم، مجلة ألف، العدد التاسع ص ص ٢٣ – ٢٥.

(٦٠) عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ص ٢٥٢.

(٦١) أنظر جابر عصفور : الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى ص ص ٨٢– ٨٣.

(٦٢) عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ص ٢٦٢.

(٦٣) المصدر السابق ص ٢٩٥.

(٦٤) حول مفهوم هذا المصطلح عند الفلاسفة أنظر كلا من :

جابر عصفور : الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى ص ص ٦٩ – ٧٧.

ألفت الروبى : نظرية الشعرعند الفلاسفة المسلمين ص ص ١١٣ –١٢٤.

(٦٥) يستخدم عبد القاهر فى سياق حديثه عن التخييل دال (الفن) فى أسرار البلاغة ص ٢٥٢، ٢٦٤.

(٦٦) ألفت الروبى : نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ١١٢.

(٦٧) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ٢٥٣.

(٦٨) المصدر السابق ص ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٦٩) المصدر نفسه ص ٢٥٦، وأنظر حول دوال التأول صفحات ٢٦٢،٢٦٠، وأنظر حول دوال التخييل، والعلة والمعلول واقترانها بالتخييل صفحات : ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨.

(٧٠) ألفت الروبى : نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ١١٨ بتصرف

(٧١) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ٢١٩.

(٧٢) حول مفهوم المرايا المكسورة أو المهشمة أنظر بيير ماشيرى : لينين ناقداً لتولستوى، ترجمة عبد الرشيد الصادق المحمودى، مجلة فصول - المجلد الخامس - العدد الثالث ص ص ١٤٨ - ١٥٣، وأنظر أيضا تيرى إيجلتون : الماركسية والنقد الأدبى، ترجمة جابر عصفور ص ص ٥٢ - ٥٤.

(٧٣) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ٢٥٢.

(٧٤) المصدر السابق ص ١٢٦.

(٧٥) المصدر نفسه ص ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٧٦) المصدر نفسه ص ١٢٨.

(٧٧) المصدر نفسه ص ١٢٩.

(٧٨) المصدر نفسه ص ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٧٩) المصدر نفسه ص ص ١٣٠ - ١٣١.

(٨٠) لعلى لست فى حاجة إلى الإشارة إلى الدلالات الثقافية القارة التى تنطقها تمثيلات عبد القاهر وصوره فى السياقات المختلفة، مثل صورة (النسب) أو (الذهب) أو (البخيل) أو (الإرث) أو (الاتصال بالملوك)... الخ

(٨١) انظر الخطيب التبريزى: شرح ديوان أبى تمام المجلد الثانى ص ٢٠٧، حيث ينص على عدم إجازة النحو البصرى لهذا وإجازة قراءة ورش غير السائدة له.

(٨٢) أنظر الآمدى : الموازنة جـ ١ ص ١٧٥، ص ٢٦٥، حيث ينظر إلى صور أبى تمام فى المدح على أنها أقرب إلى انتقاص الممدوح.

(٨٣) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٨٤) حول تفسير عبد القاهر لهذا البيت أنظر المصدر السابق ص ص ٢٢٥ - ٢٣٦.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٨٦) المصدر نفسه ص ٢٧٧.

(٨٧) المصدر نفسه ص ٢٧٨.

(٨٨) المصدر نفسه ص ١٣٥.

(٨٩) المصدر نفسه ص ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٩٠) المصدر نفسه ص ١٣٥.

(٩١) المصدر نفسه ص ١٣٥.

(٩٢) عبد الفتاح كليطو : الحكاية والتأويل ص ٢٠.

(٩٣) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ١٣٦.

(٩٤) المصدر نفسه ص ص ١٣٧ – ١٣٨.

(٩٥) أنظر المصدر نفسه ص ٣١٣، وأنظر : جابر عصفور : الصورة الفنية في التراث النقدى والبلاغى ص ٢٤٨.

(٩٦) يلاحظ أن ١.٩٦ هى القيمة التى نقول عندها إن درجة الثقة فى هذا الفارق تصل إلى ٠.٩٥ فى حالة عينة كبيرة الحجم نسبيا (المقصود بالعينة إجمالى العينتين اللتين تنسب إليهما القيمتان اللتان تتم المقارنة بينهما).

ولكن فى حالة صغر حجم العينة (أقل من ٣٠٪، تقل درجة الثقة قليلا عن ٠.٩٥ وان كان ذلك لا يجعلنا نرفض النتيجة الواردة بشكل عام على أنها مؤشر لفارق مقبول نسبيا، فى ضوء اعتبار مؤداه ان إجمالى حجم العينتين اللتين تتم على أساسه المقارنة. لا يقل كثيرا عن الحجم المطلوب الا فى عدد قليل من حالات المقارنة الواردة.

١-أ- معادلة الفرق بين نسبيتين مئويتين =

$$\frac{\text{الفرق}}{\text{الخطأ المعيارى للفرق}}$$

ب- الخطأ المعيارى للفرق =

$$\text{ع}\sqrt{\text{ط ق}\left(\frac{1}{\text{ن}_1} + \frac{1}{\text{ن}_2}\right)}$$

راجـــع

– رمزية الغريب، التقويم النفسى والتربوى ص ٣٢٥ – ٣٨٥

George A Ferguson, Statisticol Analysis in Psychology and Education PP. 186 - 187 .

(٩٧) معادلة ارتباط الرتب : ر =

$$\frac{1 - 6\ \text{مجـ ف}^2}{\text{ن}(\text{ن}^2 - 1)}$$

George A Ferguson, Statistical Analysis PP. 381 - 384.

أتوجه بخالص الشكر للصديق خالد عبد المحسن لقيامه بالمعادلات الإحصائية الخاصة بالجداول.

# الفصل الثانى

## (اللفظ / والمعنى)

## حراك الدلالة ودلالة الحراك

-١

إذا كان قد اتضح – من خلال الفصل السابق – كيف أن حضور زوج (اللفظ/المعنى) فى خطاب عبد القاهر لم يكن ذا تجلٍ واحدٍ، وأن تجليه قد اختلف من (الأسرار) إلى (الدلائل)، استجابة واقتضاء لمتطلبات اختلاف هدف كل منهما بحيث كان فى (الأسرار) مجلى من مجالى صراع عبد القاهر مع المحدثين، وصار فى (الدلائل) محورا لصراع آخر هو صراع عبد القاهر مع كل من التراث والواقع البلاغى والنقدى، من أجل تأسيس موضوع العلم وبنائه؛ سعيا للتدليل على إعجاز النص القرآنى على أسس متماسكة ومتينة / فإنه يمكن القول – أيضا – إن هذا الاختلاف لم يكن مقصوراً على محض الاختلاف فى صورة التجلى، وإن تجاوز ذلك إلى كم حضور هذا الزوج فى كل من النصين. وهو ما قد تمت الإشارة إليه، بكونه فى (الأسرار) مجلى واحداً من مجالٍ متعددة للصراع مع المحدثين، وكونه فى (الدلائل) قد تحوّل إلى هدف ومحور وبؤرة ينطلق عبد القاهر منها فى صراعه من أجل تأسيس موضوع العلم الذى يتمثل – من منظوره – فى إزاحة هذا الزوج وإستبدال الزوج الاعتمادى التبادلى :

(النظم ←——— صورة المعنى) به.

ولهذا، فإن ما سيسعى هذا الفصل إلى رصده ومعاينته هو: الحراك الدلالى الذى صاحب هذا الزوج فى صراع عبد القاهر – من أجل تأسيس العلم – مع كل من التراث والواقع البلاغى والنقدى، وإن لم يمنع هذا – بالطبع – من رصد دلالات هذا الزوج خارج مناطق هذا الصراع، فى مجمل خطاب عبد القاهر.

١-١

إذا كانت نصوص عبد القاهر التى تم الاستشهاد بها، فى الفصل الثانى من الباب الأول، تعكس تقييماً سالباً لـ (اللفظ)، فإنه يمكن القول: إن ثمة نصوصاً أخرى قد لا تبدو كذلك، بل، وعلى الضد، تبدو عاكسة لتقييم مضاد للتقييم السالف. وكذلك الأمر – أيضا– بالنسبة إلى (المعنى) ففى مقابل التقييم الموجب الذى يحظى به (المعنى) فى كثير مما تم الاستشهاد به من نصوص عبد القاهر، نجد أن ثمة نصوصاً أخرى – أيضاً – تحمل تقييماً مضاداً .

لعل فى معاينة هذه النصوص مباشرة ومواجهة بعضها ببعض ما يكشف – للقارىء – عن

الصورة التى يتخذها هذا الزوج فى خطاب عبد القاهر، والتى تبدو وكأنها متناقضة مضطربة أشد ما يكون التناقض والاضطراب؛ إذ نجد عبد القاهر مرة، فى سياق تعليقه على الآية القرآنية، *"وقيل يا أرض ابلعى ماءك.."* يصرح بقوله:

*"أفترى لشىء من هذه الخصائص التى تملؤك بالاعجاز روعة، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس أقطارها تعلقا باللفظ..."* . (١)

كما نجده – أيضا – يصرح، فى الاتجاه ذاته، بنفى المزية عن اللفظ وأنها غير متعلقة به، وكونها من حيز المعانى دون الألفاظ، إذ يقول *" وقد فرغنا الآن من الكلام على جنس المزية، وأنها من حيز المعانى دون الألفاظ، وأنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك، وتستعين بفكرك.* (٢)

وفى مقابل النص الأول الذى نفى فيه عبد القاهر: أن يكون لـ (اللفظ) تعلق بقيمة الآية وروعتها، وأن كلاً من القيمة، والروعة مردود إلى (النظم) وليس (اللفظ) سنجده يصرح كذلك بـ *"أن هنا كلاماً حسنه لـ / اللفظ دون النظم"* (٣) كما سنجده أيضاً، وفى مقابل النص الثانى الذى جعل فيه المزية من حيز (المعانى) دون (الألفاظ) يرى:

*" أن الداء الدّوىّ، والذى أعْىَ أمرُه فى هذا الباب، غلطُ من قدّم الشعرَ بمعناه، وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى يقول: "ما فى اللفظ لولا المعنى؟ وهل الكلام إلا بمعناه؟" فأنت تراه لا يُقدم شعراً حتى يكون قد أودع حكمة وأدباً، ........ واعلم أنّا وإن كنا إذا اتبعنا العرف والعادة وما يهجس فى الضمير وما عليه العامة، أرانا ذلك أن الصواب معهم، وأن التعويل ينبغى أن يكون على المعنى، وأنه الذى لا يسوغ القول بخلافه – فإن الأمر بالضد إذا جئنا إلى الحقائق، وإلى ما عليه المحصلون "* (٤)

مما يعنى أن كلاً من تقديم الشعر وتقييمه مردود إلى (اللفظ)، كما يعنى –أيضا – ضرورة الاحتفال بـ (اللفظ) من حيث هو مرجع التقديم والتقييم.

هكذا تبدو حركة كل طرف من طرفى هذا الزوج فى (الدلائل) وهى حركة تسبب غير قليل من الإرباك – دون شك – بالنسبة لقارىء عبد القاهر، بل إنها تدفع البعض إلى أن يرى أن

عبد القاهر يهاجم (اللفظ) تارة، و(المعنى) تارة أخرى. (*) ذلك أن موقف عبد القاهر -وفق ذلك - يبدو - كما سبق القول - وكأنه يحوى تناقضا صارخاً، إلا أن مثل هذا التناقض والإرباك لن يكون -فى واقع الأمر- إلا إذا تم تثبيت كل من مدلولى هذين الدالين (اللفظ) / (المعنى) داخل خطاب (الدلائل). وهو الأمر الذى ينقضه ذلك الخطاب ذاته. حيث يمكننا أن نقول إن لدى عبد القاهر - خاصة فى الدلائل- ما يمكن تسميته بـ (الحراك الدلالى) للمصطلح.

وبناءً على هذا فإنه ينبغى على قارىء عبد القاهر، كى لا يصل إلى أحكام من قبيل أنه يهاجم (اللفظ) تارة و (المعنى) تارة أخرى - التنبه إلى كل من التموج الدلالى، والتنوع المفهومى اللذين يعتريان حضور هذا الزوج فى خطاب (الدلائل) على نحو خاص، وهو ما لا يمكن إدراكه والتنبه إليه، دونما إدراك ووعى بسياق الصراع الذى يحرك مجموعة من السياقات المتعارضة فى خطاب عبد القاهر، وبالتبعية - أيضا - دونما إدراك هذه السياقات وتعارضها، وإدراك آلية عملها.

وهى ما يمكن تفسير حضورها على هذا النحو، وما نتج عنه من حراك لدلالة طرفى هذا الزوج بما سبق أن نعتناه بتعدد المهام فى مشروع عبد القاهر. هذا بالإضافة إلى كون كل من هذين الدالين قد استخدم استخداما متفاوتاً فى التراث السابق على عبد القاهر؛ مما أفضى إلى تنوع دلالة كل منهما وفقاً لكل من المجال والسياق الذى استخدم فيه، وموقف ومنظور من يستخدمهما وهو ما لم يفض إلى تنوع دلالة كل منهما فحسب، وإنما إلى شحنهما بدلالات متناقضة فى بعض الأحيان، كان لابد لها من أن تتجلى - على نحو ما - لا فى خطاب عبد القاهر فحسب، ولكن فى العديد من الخطابات الأخرى للتراث. إن بعضاً من آثار هذا قد انعكست - على نحو غير مباشر- فى خطاب عبد القاهر؛ حيث لم يكن فى مقدوره أن ينجز فعله التأسيسى دونما تصارع مع الرؤى التى تحول دون إنجازه، ومن ثم فقد تموّجت وتلوّنت الدلالات التى استخدم بها هذين الدالين وفق تنوع المخاطبين وسياق المخاطبة ذاته.

ولهذا فإنه ينبغى التنبه - أيضا - إلى أن الحراك فى قيمة كل دال منهما رهين بالسياق الذى يحضر فيه الدال، كما أن الدلالة التى يقترن بها الدال وليدة كل من السياق ذاته وموقعه من السياقات الأخرى الحاضرة فى خطاب عبد القاهر.

ولهذا فإنه ينبغى التنبه إلى أن كلاً من حراك الدلالة والتقييم، الذى قد يصل إلى درجة التضاد، ليس نتاج تناقض فى منظور عبد القاهر ورؤيته، وإنما هو- فى المقام الأساس- مفعول من مفعولات تصارعه مع الرؤى الحدية والأحادية فى نظرها إلى فاعل المزية.

يؤكد هذا – على نحو واضح – ما يمكن أن نجده من اقتران بين حركة هذا الحراك الدلالى ذاته، والتحرك من سياق إلى سياق.

ذلك أن دلالة (اللفظ) والتقييم المصاحب له، إذا كان السياق هو سياق التصارع مع المعتزلة، أو على وجه التحديد القاضى عبد الجبار، هما على الضد تماما منهما إذا كان السياق هو سياق الصراع مع اتجاه اللغويين الأخلاقيين المتمثل فى أبى عمرو الشيبانى الذى يجد صدى واسعاً لدى العامة، كما أن العكس بالعكس فيما يتعلق بـ (المعنى).

وبالإضافة إلى ما سبق فإنه يمكن القول إن استخدام كل منهما بوصفه لغة واصفة وموصوفة، قد ساهم – أيضا – فى هذا التنوع.

لكل هذا ولمجمل ما سبق فإننا نرى أن رصد ومعاينة كل من هذا التنوع والحراك يعد أمراً أساساً للغاية، لا من أجل محض تعيين منظور عبد القاهر لموقع كل منهما فى معاينة المزية وتعيينها فحسب، وإنما أيضاً لأن مثل هذا الرصد وتلك المعاينة يمثلان مفتاحا لإدراك آليات عمل تنظيم خطاب عبد القاهر، خاصة فى (الدلائل).

١-٢

وإذا كانت قد تمت الإشارة إلى أن كلاً من حراك الدلالة والتقييم مقترن بالتحرك من سياق إلى آخر، وأن ثمة علاقة واضحة بين تغاير الدلالات والتقييمات وتغاير السياقات فى خطابات عبد القاهر / فإننا نرى أنه من الأفضل أن نبدأ بتحديد تلك السياقات التى ينتج تعارضها هذا الحراك، وإن كان ينبغى التنبيه – قبلاً – إلى أن هذه السياقات – بالطبع – ليست منفصلة، أو متخارجة كلية فيما بينها، وإنما تتداخل وتتقاطع فى غير حالة، وهى:

١) سياق تحديد مفهوم (اللغة) فى (الدلائل) و (الأسرار).

٢) سياق تحديد مفهوم (الخبر – الكلام) أحد سياقات الصراع مع (القاضى عبد الجبار) فى (الدلائل).

٣) سياق الصراع مع مفهوم (الفصاحة) فى التراث، أو سياق جاحظ البيان والتبيين) فى (الدلائل).

٤) سياق الصراع مع (فصاحة) القاضى عبد الجبار فى (الدلائل).

٥) سياق تأويل السابقين من البلاغيين والنقاد فى (الدلائل) و (الأسرار).

٦) سياق الصراع مع أبى عمرو الشيبانى واتجاهه، أو سياق جاحظ الحيوان. فى (الدلائل).

٧) سياق تعدد صور تشكل المزية.

١-٢-١

فيما يتعلق بالسياق الأول - سياق تحديد مفهوم (اللغة)، فإنه يمكن القول - بداية - إنه السياق الوحيد الذى يستخدم فيه عبد القاهر كلاً من الدالين على نحو اصطلاحى ومفهوم، بمعنى أنه إذا كان عبد القاهر - وكما سبقت الإشارة - يستخدم كلاً منهما على نحو قيمى، أى مرة بـ (السلب)، / وأخرى بـ (الإيجاب)، فإن هذا السياق هو الوحيد - تقريبا - الذى استخدم فيه عبد القاهر كلاً منهما بدلالة مفهومية محايدة.

وإذا ما استشرنا المعجم حول كل من مادة (ل ف ظ) ، و مادة (ع ن ى) وجدنا الأولى تدور حول: الرمى والإلقاء، وأن الفعل (لفظ) و(تلفظ) يعنى تكلم، وأن (اللفظ) واحد (الألفاظ) وهو المصدر.

كما سنجد أن الثانية تدور حول: الأسر والنصب والقهر، والأعناء من السماء: نواحيها، (وعناه) الأمر - (يعنيه) و (يعنوه) - (عناية) أهمه.

وبدايةً يمكن القول إن تحديد عبد القاهر لـ (اللفظ) - فى هذا السياق - لا ينصرف إلى دلالة المصدر على الحدث، أى (التلفظ)، وإنما يتوجه إلى دلالة المصدر على جنس الوحدات القابلة لتحقيق التواصل والتداول اللغويين سواء كان متلفظاً بها أو قابلة للتلفظ نطقاً أو كتابة.

إنه يتوجه إلى (اللفظ) بما هو - فى المقام الأساس- مواضعة لغوية. وسواء المخبر عنه هو المفرد المعرّف، أى (اللفظ) أو المنكر= (لفظ)، أو جمعاً معرفاً= الألفاظ أو منكراً = (ألفاظ) - فإن عبد القاهر يتوجه فى استخدامه لكل هذه الدوال إلى تحديد مفهوم الوحدة الأساسية التى تتشكل منها - فى منظوره - اللغة، و(اللفظ) - وفق منظور عبد القاهر هذا - هو عبارة عن: علامة أو سمة أو دال أو دليل، على نحو يرادف بين الدوال الأربعة فإذا كانت " ***الألفاظ هى أوضاع اللغة*** "[٦] فإنه يحدد اللغة بأنها " ***تجرى مجرى العلامات والسمات*** "[٧] كما يحدد (الألفاظ) بأنها " ***أدلة على المعانى*** "[٨] فـ " ***اللفظ دال*** ؛ [٩]، و " ***الألفاظ دالة*** "[١٠] وهى " ***دلائل اللغة***"[١١] وكما أن العلامة لا تكون علامة إلا لمعلّم ما، كما لا تكون السمة سمة إلا لموسوم ما تسمه، فإن كلاً من الدليل والدال لا يكون دليلاً أو دالاً إلا بما يدل عليه. أى بـ (المدلول) الذى يحيل عليه والذى هو دال ودليل عليه وبه.

وعليه فـ (المدلول) هو الذى يجعل من (الألفاظ) علامات وسمات وأدلة ودلائل؛ ذلك أنه "***لا معنى لكون الشىء دليلاً إلا إفادته إياك العلم بما هو دليل عليه***"[١٢] أو

بعبارة أخرى: " *ليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه* " [١٣] يمكن القول – إذاً – إن مفهوم عبد القاهر لكل من (اللفظ) (المعنى) على مستوى اللغة – فى هذا السياق – يتحدد بكون الأول (علامة – سمة – دال – دليل) لـ (مدلول) كما يتحدد بكون الثانى عبارة عن (مدلول) لـ (علامة – سمة – دال – دليل).

وعليه يمكن القول إن مفهوم (اللغة) عند عبد القاهر يحدده مفهوم العلامة أو السمة أو الدال أو الدليل من حيث إن أياً منها يتركب من شقين:

- أول مادى هو (الدال).
- وثان تصورى أو مادى هو (المدلول).

الأول هو *(الحروف المنظومة)* [١٤]، مع ملاحظة أن الحروف تعنى الأصوات.

والثانى هو ما تحيل عليه هذه الحروف سواء كانت منطوقة أو مكتوبة.

ولكن ينبغى ملاحظة أن مفهوم المدلول عند عبد القاهر لا يعنى محض الصورة الذهنية التى يثيرها الدال ويحيل عليها كما هو لدى سوسير، وإنما يتضمن أيضاً الشىء أو المرجع الذى يوضع هذا الدال أو الدليل ازاءه، بعبارة أخرى إن عبد القاهر لا يقدم هذه التفرقة بين (المدلول) بما هو صورة ذهنية و (المرجع) الذى يمثل (المدلول) صورة أو تجلّياً له فى ذهن المرسل أو المتلقى على حد سواء [١٥].

لقد كان دى سوسير يرى " *أن الدليل اللغوى لا يجمع بين شىء واسم بل بين متصوَّر ذهنى وصورة أكوستيكية* " [١٦] وأن الصورة السمعية ليست هى الصوت المادى أى ذلك الأمر الفيزيائى المحض، بل هى الأثر النفسى لهذا الصوت أى الصورة التى تصورها لنا حواسنا، وأنه إن نعتناها فقلنا إنها "مادية" فللمقابلة بينها وبين الطرف الآخر من عملية الترابط الذهنى الذى غالباً ما يكون أبعد فى التجريد. [١٧] وإذا كان هذا هو تصور دى سوسير فإن الأمر ليس كذلك تماماً لدى عبد القاهر، فى تصوره لـ (الدليل) على مستوى اللغة، وإنما يمتد (المدلول) ليشمل كلاً من التصور الذهنى / والشىء. وإن كان يمكن القول إن تصور عبد القاهر لـ (الدليل) على مستوى الكلام – كما سنرى لاحقاً – يقترب من هذا التصور، إلى حد غير قليل؛ إذ يقتصر (المدلول) على المتصور الذهنى، سواء على مستوى المرسل، أو المتلقى.

هكذا يكون تصور عبد القاهر للوحدة الأساسية للغة: علامة، أو سمة، أو دال، أو دليل، وأياً ما كان، فهو ذو شقين: شق مُحيل هو الشق القابل للتمثيل الصوتى، أو الخطى، وشق آخر مُحال عليه، هو الصورة الذهنية أو المرجع أو الاثنان معا.

ولكن سيظل ما يعنيه عبد القاهر بـ (المعنى) فى هذا السياق هو (المدلول) بما هو (الصورة الذهنية)، وإن كان ما يعنيه بـ (المدلول) ينصرف إلى الصورة الذهنية وإلى الشىء - المرجع، فى غير حالة.

أما إذا انتقلنا إلى تصور عبد القاهر لطبيعة العلاقة بين شقى العلامة أو السمة أو الدليل= (الدال) - (المدلول)، سواء كان (المدلول) منصرفاً إلى المتصور الذهنى أو إلى المرجع، فإننا سنجد العلاقة على هذا النحو، حيث يقول:

***" ولا فى العقل أن شيئا بلفظ أن يكون دليلاً عليه أولى منه بلفظ، لا سيما فى الأسماء الأول التى ليست بمشتقة. وإنما وزان ذلك وزان أشكال الخط التى جعلت أمارات لأجراس الحروف المسموعة فى أنه لا يتصور أن يكون العقل اقتضى اختصاص كل شكل منها بما اختص به بدون أن يكون ذلك لاصطلاح وقع وتواضع اتفق. ولو كان كذلك لم تختلف المواضعات فى الألفاظ والخطوط ولكانت اللغات واحدة "*** (١٨) .

يتضح من النص - أن عبد القاهر يرى أن العلاقة بين (اللفظ) وما يحيل عليه (أو بين (الدال و المدلول))، أو بين شقى الدليل هى علاقة اصطلاحية. بمعنى أنه ليس فى الدال ما يعكس الخصائص الطبيعية لـ (المدلول)، أو ما يجعل تركيبة صوتية معينة، أو مركباً صوتياً ما مختصاً بمدلول بعينه دون ما سواه، خاصة على مستوى الأسماء الأول؛ وكأنه ينبه إلى التحفيز النسبى الذى يتيحه - فيما بعد - الاشتقاق والتوالد اللغوى.

فما يمكّن من إحالة الدوال على المدلولات هو الاصطلاح والتواضع فحسب، وهو يأخذ من اصطلاحية العلاقة بين الدال الصوتىّ وداله الخطى مثالاً لاصطلاحية العلاقة بين الدال الصوتى ومدلوله.

يتضح - إذاً - أن مفهوم عبد القاهر لـ (اللفظ)، على مستوى اللغة هو أنه دال أو دليل أو (علامة) أو (سمة)، وهو وإن كان يحيل بهذه الدلائل كلها على (اللفظ)، فإن هذا لا يعنى أنها لا تستدعى المدلول بل إن المدلول هو الذى يجعل من الدليل أو الدال، دليلاً، أو دالاً، أى هو الذى يعطيه وظيفة الدلالة. كما يتضح أيضا أن (المعنى) على المستوى ذاته هو (المدلول) بما هو الصورة الذهنية التى يحيل عليها (اللفظ) - الدليل - الدال - العلامة - (السمة).

لا يقتصر تصور عبد القاهر لآلية العلاقة بين (اللفظ) و (المعنى) أو الدليل و المدلول - على

مستوى اللغة - على هذا المستوى الرأسى لـ (العلامة) أو لعلاقة (اللفظ) بـ (المعنى)، ولكنه يتجاوزه إلى إدراك آلية العلامات - على مستوى الاختلاف - بين بعضها وبعض، لنصبح إزاء تصور للغة يراها لا كمجموع من العلامات فحسب، ولكن كنظام، حيث يصرّح بأن: *" اللغة تجرى مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه وخلافه، فإنما كانت "ما" مثلا علما للنفى لأن ههنا نقيضا له وهو الإثبات، وهكذا إنما كانت "من" لما يعقل لأن ههنا ما لا يعقل."* [١٩].

هكذا يدرك عبد القاهر أن ما يجعل من (الدليل) دليلاً ليس هو (المدلول) المقترن به فحسب، ولكن ما يجعل من (المدلول) أساساً (مدلولاً)، هو علاقة هذا (المدلول) بغيره من (المدلولات) ذلك أن قيمة (النفى) - مثلا - ليست وليدة نفسها، ولكنها - فى الأساس - وليدة نقيضها المتمثل فى الإثبات. الأمر الذى يعنى وعى عبد القاهر - فى هذا السياق - بآليتين أساسيتين من آليات عمل اللغة، وهما: الاصطلاحية [٢٠]، والاختلاف [٢١] من حيث إن كلاً منهما هو الذى يتيح للعلامة - (الدليل) أن يكتسب لا دلالته فحسب ولكن قيمته كذلك.

يمكن القول إن عبد القاهر يدرك الآلية التى يتولد بها (المعنى)على مستوى اللغة بما هو دلالة وقيمة، إذ يقتضى أن يكون داخل نظام؛ حيث تتحدد قيمة (من) بكونها للعاقل من خلال ما تختلف فيه مع (ما) التى لغير العاقل، وما تتماثل فيه معها من كونهما اسمين موصولين.

١-٢-٢

أما فيما يتعلق بالسياق الثانى، سياق تحديد مفهوم (الخبر - الكلام) أو (الإخبار) الذى هو أحد سياقات التصارع مع القاضى عبد الجبار، ومع غيره -كما سنرى- فإنه يمكن القول إنه سيظل أكثر اقترابا لحدود المفهومى منه إلى حدود التأويلى كما أنه يمكن القول -كذلك- إن الأمر لن يخلو من التقاطع مع السياق السابق؛ إذ لا يكتفى عبد القاهر بما سبق أن أورده عن طبيعة العلاقة بين شقى العلامة، ولكن يتجاوز ذلك لمحاولة معاينة علاقة (اللغة) بـ (العالم) من حيث طبيعتها و وظيفتها، من ناحية، وفعالية الإنسان المتكلم إزاءهما وعلاقته بهما من ناحية أخرى، كمقدمة لمعاينة كل من الكلام والخبر، أى أنه يحاول رصد جانب من جوانب علاقة اللغة بالكلام، فيرى:

*"أن ههنا أصلاً أنت ترى الناس فيه فى صورة من يعرف من*

جانبٍ وينكر من آخر، وهو أن الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة، لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها، ولكن لأن يُضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم.

والدليل على ذلك، أنا إن زعمنا أن الألفاظ، التى هى أوضاع اللغة، إنما وُضعت ليعرف بها معانيها فى أنفسها، لأدى ذلك إلى مالا يشك عاقل فى استحالته، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التى وضعوها لها لتعرفها بها، حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا: "رجل" و "فرس" و "دار"، لما كان يكون لنا علم بهذه الأجناس = ولو لم يكونوا وضعوا أمثلة الأفعال لما كان لنا علم بمعانيها = حتى لو لم يكونوا قالوا: " فَعَلَ" و "يَفْعَلُ"، لما كنا نعرف الخبر فى نفسه ومن أصله = ولو لم يكونوا قد قالوا: "افعل" لما كنا نعرف الأمر من أصله، ولا نجده فى نفوسنا= وحتى لو لم يكونوا قد وضعوا الحروف، لكنّا نجهل معانيها، فلا نعقل نفياً ولا نهياً ولا استفهاماً ولا استثناء كيف؟ والمواضعة لا تكون ولا تتصور إلا على معلوم، فمحال أن يوضع اسم أو غيرُ اسم لغير معلوم، لأن المواضعة كالإشارة فكما أنك إذا قلت: "خُذ ذاك" لم تكن هذه الإشارة لتُعَرِّف السامع المشار إليه فى نفسه، ولكن ليعلم أنه المقصود من بين سائر الأشياء التى تراها وتبصرها، كذلك حكمُ "اللفظ" مع ما وضع له، ومن هذا الذى يشكّ أنّا لم نعرف "الرجل" و "الفرس" و"الضرب" و"القتل" إلا من أساميها؟ لو كان لذلك مساغ فى العقل، لكان ينبغى إذا قيل "زيد" أن تعرف المسّمى بهذا الاسم من غير أن تكون قد شاهدتهُ أو ذكر لك بصفةٍ.

وإذا قلنا فى العلم باللغات من مبتدإ الأمر أنه كان إلهاماً فإن الإلهام لا يرجع إلى معانى اللغات، ولكن إلى كون ألفاظ اللغات سمات لتلك المعانى، وكونها مرادة بها أفلا ترى إلى قوله تعالى:

(وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين).

*أفترى أنه قيل لهم: "أنبئونى بأسماء هؤلاء"، وهم لا يعرفون المشار إليهم بهؤلاء؟"* . (٢٢)

لعله يمكن القول: إن الدلالة المركزية التي يدور حولها هذا النص تنصرف إلى أن ظاهرة (المعنى) ليست مقصورة على حدود الظاهرة اللغوية، وما ينتمى إليها من لفظ، أو اسم أو كلام. وأنها - وإن لازمتها - مجاوزة - أيضاً - لها؛ من حيث إن (المعنى) - وكما يتضح من النص- مرتبط - فى الأساس - بإدراكنا لـ (العالم) وموجوداته، سواء صاحبت اللغة هذا الإدراك أم لا، بمعنى آخر، وكما يسعى عبد القاهر أن يقول، إن المعنى فعالية إدراك متولدة عن علاقتنا بهذا العالم. فعالية إدراك تقع على حافة هذا العالم وتمثلنا له، ومعرفتنا به التى هى -أيضاً- مجاوزة لكونها معرفة لغوية ، ومن هنا، فإن العلامات اللغوية (الألفاظ) - وكما يحاول عبد القاهر أن يقول - ليست وسيطاً معرفياً (طبيعياً) أو (أيقونياً) بيننا وبين هذا العالم. أعنى وسيطاً نتعرف هذا العالم ومعطياته من خلالها، أو من خلال الوجه المادى له، بل وسيط نحيل به على هذه المعطيات وعلى تصوراتنا عنها فحسب؛ من خلال (المواضعة) المحكومة بـ (الاصطلاح) أى أن العلاقة بين (اللغة) و (العالم) هى علاقة اصطلاحية اتفاقية، وليست طبيعية معللة، أو أيقونية محفّزة؛ ومن ثم فهى لا تقع إلا وثمة معرفة بما تقع له وتحيل عليه.

بعبارة أخرى: إن العلاقة بين كل من (الألفاظ) = (دلائل اللغة) و/(معطيات العالم) من جهة، و(دلائل اللغة) وتصوراتنا عن هذه المعطيات من جهة ثانية ليست علاقة مطابقة أو انعكاس مرآوى، يمكننا أن نستعيض وفقها بإدراك (العلامات) أو (الدلائل) عن إدراك (العالم) ومعطياته. ذلك أن هذا الأخير هو الشرط اللازم الذى لا يمكن لـ (اللغة) ودلائلها أن تعمل إلا استناداً إليه ومن خلاله.

إن وظيفة العلامة أو الدليل أو اللفظ تنحصر - أساساً - فى التمييز، وليس التعريف أو الإخبار ، الذى هو وظيفة فعالية أخرى. فالعلامة تقوم بوظيفة تمييز مدركات هذا العالم عن بعضها البعض، من أجل تيسير الإحالة عليها والتمكين منها.

تلك هى وظيفة العلامة - الدليل - السمة عند عبد القاهر وهى أنها تحيلنا على مُدرك - بفتح الراء - دون أن تعكس لنا - من خلال تكوينها - الخصائص الطبيعية المادية لهذا المدرك، تماما مثلما أن هدف الإشارة - فى سياق الطلب "خذ ذاك" - لا يكون هو التعريف بالمشار إليه فى نفسه، ولكن تمييزه فحسب عن غيره وأنه هو المقصود بالأخذ دون سواه.

هكذا يرى عبد القاهر أن كلاً من عمل اللغة وإدراكها لا يتم إلا فى ظل إدراك مصاحب للعالم، وافتقار (اللغة)إلى (العالم) من جهة ثانية، وعلى (أن) العلاقة التى تربط (اللغة) بـ (العالم) هى (المواضعة) التى لا تتم إلا وثمة إدراك لهذا الأخير ومعرفة به، من جهة ثالثة. وعليه يمكن القول إن اللغة وإن كانت تمثل شرطاً فعالاً لتنظيم إدراكنا للعالم وجعله أكثر فعالية، فإنها لا تمثل شرطاً للإدراك، وإن كان - كما سبق القول - تمثل شرطاً لتنظيم هذا الإدراك، وتبادله.

وهكذا وإن كانت دلالة (اللفظ) -فى هذا النص - أنه علامة صوتية أو دليل صوتى، فإن (المعنى) يتجاوز كونه مدلولاً أو صورة ذهنية، ليغدو فعالية إدراك مجاوزة لحدود اللغة، وإن صاحبتها.

كما يمكن القول إن عبد القاهر - فى هذا النص - يقترب من التمييز بين (الشىء) و (المدلول) إذ يجعل تمثل (الشىء) - (المرجع) شرطاً لحدوث المواضعة؛ مما يعنى أن (المدلول) بما هو تمثل لـ (الشىء) هو ما تتم المواضعة عليه وإن كان لا يصرح بهذه التفرقة.

لا يقتصر هدف عبد القاهر - من هذا النص - على محض تحديد طبيعة العلاقة بين (الدلائل) و(المدلولات)، وكونها محض اصطلاحية تحكمها المواضعة، وأنها - أى الدلائل - لا تمثل شرطا لإدراك العالم ، ولكن يستهدف - أيضا - مواجهة منظور أولئك الذين يشير إليهم - فى مفتتح نصه - بمن فى صورة (من يعرف من جانب وينكر من آخر)، وتفنيد هذا المنظور.

ولعل الأمر يزداد وضوحاً إذا حددنا -فى نصه هذا- كلاً من المنظور الذى يتضاد معه، والمحاور الضمنى فى هذا النص.

أما فيما يتعلق بالمنظور، فإنه يمكن القول: إنه منظور الاسميين الذى نجده فى محاورة (اقراطليس) لأفلاطون - التى ترجمها حنين ابن اسحق وعلق عليها الفارابى فى كتابه عن فلسفة أفلاطون - حيث يذهب - اقراطليس فى مواجهة هيرموجنيس إلى أن الأسماء الدالة تدل على مسمياتها بطبيعتها وبحكم خصائص نابعة من الرمز اللغوى نفسه تجعله ملائماً للشىء المرموز إليه به [٢٣] لقد وجد هذا المنظور ممثلين له - بدرجات متفاوتة - داخل التراث العربى، إذ يتبناه تبنياً كاملاً كل من عبّاد بن سليمان الصيمرى، وجابر بن حيان - الأول معتزلى، والثانى شيعى، حيث يذهب الأول " ***إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع قال: وإلا لكان تخصيص الاسم المعين بالمسّمى المعين ترجيحاً من غير مرجح*** " [٢٤] كما يذهب الثانى إلى " ***أن طبيعة***

*اللغة بأحرفها وكلماتها وجملها تشف عن طبائع الأشياء* [٢٥] كما يمكننا أن نجد - أيضا - بعضاً من الحضور لهذا المنظور لدى كل من الخليل وسيبويه وابن جنى [٢٦] وإن كان على نحو مختلف، يشير إلى التحفيز المتولد عن الاشتقاق، أو المحاكاة الصوتية (ONOMATOPOEIA) بين (اللفظ) و (المعنى) فحسب.

أما فيما يتعلق بالمحاور الذى يصفه فى مفتتح نصه - بأنه فى صورة من يعرف من جانب وينكر من آخر، فلعله الباقلانى، الذى يشارك عبد القاهر فى الأشعرية، إذ نجده يذهب إلى أن الدليل اللغوى "*دال من جهة المواطأة والمواضعة على معانى الكلام، ودلالات الأسماء والصفات وسائرالألفاظ*" [٢٧]

كما يقرر -أيضا- فى مواضع متعددة بأن (اللفظ) دليل وأمارة وإشارة ورمز "*بحكم التواضع والاصطلاح* " [٢٨] فكأنه يعرف من هذا الجانب، وينكر من حيث يضم إلى هذا القول قولا آخر بأن الاسم هو المسمى؛ حيث يقول:

*ويجب أن يعلم أن الاسم هو المسَمى بعينه وذاته، والتسمية الدالة عليه تسمَى اسماً على سبيل المجاز.*" [٢٩]

إن مشكل هذا الطرح - من منظور عبد القاهر وكما يتضح من النص - يتمثل فى كونه يوهم بجعل معرفة اللغة شرطاً لازماً لمعرفة العالم، ومعطياته، مما يجعل فعالية الإدراك مقيدة باللغة و مختزلة فيها كما أنه قد يفضى إلى التصور بإمكان استبدال (اللغة) بـ (العالم) والخبر بالتجربة، وهو ما يشير إليه عبد القاهر بقوله: "*لو كان لذلك مسا غ فى العقل، لكان ينبغى إذا قيل "زيد" أن تعرف المسَمى بهذا الاسم من غير أن تكون قد شاهدته*".

لا يكتفى عبد القاهر للتأكيد على كون (المعنى) فعالية إدراك مجاوزة لحدود اللغة، بما سبق، ولكنه أيضا يستغل النص القرآنى للتدليل على منظوره هذا، وتأكيد هذه الفعالية الإدراكية بوصفها شرط الإمكان المطلق لوجود (المعنى اللغوى)، فيتساءل، متخذا من آية البقرة شاهداً على منظوره، " *أفترى أنه قيل لهم: " أنبئونى بأسماء هؤلاء " وهم لا يعرفون المشار اليهم بهؤلاء* "، وهو بهذا يلمح إلى (الجاحظ) الذى يذهب فى تفسير الآية ذاتها إلى أن التعليم لم يكن مقصوراً على الأسماء فقط، وأنه شمل المعانى كذلك، إذ يقول: " *فى قوله جل ذكره: (وعلم آدم الأسماء كلها) إخبار أنه قد علمه المعانى كلها " فقد علمه جميع الأسماء بجميع المعانى ولا يجوز أن يعلمه الاسم ويدع المعنى، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه* " [٣٠]

وهكذا يكون عبد القاهر رافضاً لمطابقة الاسم للمسمى، كما يكون رافضاً -كذلك- لأن يكون المعنى مُلهماً أو معلماً، أو أنه يتم تصوره بعيدا عن كونه فعالية إدراك، هذا بالإضافة إلى أنه يرى أن وظيفة الدلائل - على مستوى اللغة- ليست هى الإخبار، ولكن الإحالة فحسب، وهما وظيفتان مختلفتان إذ تنتمى الأولى إلى (الكلام)، بينما تنتمى الثانية إلى (اللغة). كما أنه يرى أن (اللغة) لا يمكن أن تتكفل بوظيفة الأول، ولكن هى موضوعة لأجل أن تضم دلائلها بعضاً إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائد، أى موضوعة تلبية وإنجازاً للكلام، ولا يمكن لها أن تحتل موقعه فتكون موضوعة لتعرف معانيها فى أنفسها.

١-٢-٢-١

إذا كان (اللفظ) على مستوى اللغة هو دليل أو علامة أو سمة أو دال، وإذا كان (المعنى) على المستوى ذاته هو مدلول، وعلى مستوى العلاقة بالعالم هو فعالية إدراك، = فإنه يمكن القول إن (اللفظ) على مستوى (الكلام) لا يفارق الدلالات السالفة، وإن تجاوزها فى بعض الأحيان ليحيل على (العبارة) أو (الجملة) على حين يتحول (المعنى) - على مستوى الإرسال والاستقبال - ليمثل علاقة ذهنية بين مدلولات. يتضح هذا من تحديد عبد القاهر لمفهوم كل من الخبر، و الكلام؛ حيث يرى ***"أن "الخبر" وجميع الكلام، معانٍ ينشئها الإنسان فى نفسه، ويصرفها فى فكره، ويناجى بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض."*** (٢١)

هذه المعانى التى هى محدِّد الماهية لكل من الخبر و الكلام - فى منظور عبد القاهر - ليست إلا علاقات؛ إذ يحدد عبد القاهر طبيعة هذه المعانى التى يحدد الخبر و الكلام بها بقوله:

***"اعلم أن معانى الكلام كلها معانٍ لا تتصور إلا فيما بين شيئين"***.(٢٢) وهو يأخذ من تحليل مكونات الخبر شاهداً ودليلاً على إثبات أن الكلام - بما فيه الخبر بالطبع - ليس إلا معنى أو معانى بين شيئين أى أن معانى الكلام ليست إلا علاقات، إذ يعقب عبد القاهر عبارته السالفة بقوله:

***"والأصل والأول هو "الخبر" وإذا حكمت العلم بهذا المعنى فيه، عرفته فى الجميع . ومن الثابت فى العقول والقائم فى النفوس، أنه لا يكون خبر حتى يكون مُخْبَرٌ به ومُخْبَرٌ عنه، لأنه ينقسم إلى***

*"إثبات" و "نفى" و "الإثبات" يقتضى مُثْبتاً له، و"النفى" يقتضى منفياً ومنفياً عنه، فلو حاولتَ أن تتصوّر إثباتَ معنى أو نفيه من دون أن يكون هناك مُثْبَت له ومنفىّ عنه، حاولتَ ما لا يصحّ فى عقل، ولا يقع فى وهمٍ. ومن أجل ذلك امتنع أن يكون لك قَصْد إلى فِعْلٍ من غير أن تريد إسناده إلى شىءٍ مُظهرٍ أو مُقَدّرٍ، وكان لفظك به، إذا أنت لم تُرِد ذلك، وصوتاً تُصوِّته سواء.*

*وإن أردت أن تستحكم معرفةُ ذلك فى نفسك، فانظر إليك إذا قيل لك: "ما فعل زيد؟" فقلتَ: "خرج"، هل يتصور أن يقع فى خَلَدِك من "خرج" معنى من دُون أن يُنوى فيه ضمير "زيد"؟ وهل تكون، إن أنت زعمتَ أنك لم تَنْوِ ذلك، إلا مُخرجاً نفسك إلى الهذيان؟*

*وكذلك فانْظُر إذا قيل لك: "كيف زيد؟" / فقلت: "صالح"، هل يكون لقولك "صالح" أثر فى نفسك، من دون أن تريد "هو صالح"؟ أم هل يعقل السامعُ منه شيئا إن هو لم يعتقد ذلك؟ فإنه/ مما لا يبقى معه لعاقل شكّ أن "الخبر" معنى لا يُتصوّر إلا بين شيئين، يكون أحدهما مثبتاً، والآخرُ مثبتاً له، أو يكون أحدهما منفياً، والآخر مَنْفِياً عنه = وأنه لا يُتصوّر مُثْبَتٌ من غيرْ مُثْبَتٍ له، ومنفىّ من دون مَنْفِىّ عنه.*

*ولما كان الأمرُ كذلك، أوجب ذلك أن لا يعقَل إلا من مجموع جُملة فعلٍ واسمٍ كقولنا: "خرج زيد"، أو اسم واسم، كقولنا: "زيد منطلق"، فليس فى الدنيا خبر يُعرف من غير هذا السبيل، وبغير هذا الدليل، وهو شىء يَعْرِفُه العقلاءُ فى كلّ جيل وأمة، وحُكْمٌ يجرى عليه الأمر فى كلّ لسان ولغة."* (٣٣).

تلك هى الدلالة التى يستخدم بها عبد القاهر كلاً من دال (المعنى) و (المعانى)، فى هذا السياق، وهى أن الأول علاقة كما أن الثانية -أيضا- علاقات وهو ما تنطقه عبارتا: (معنى لا يتصور إلا بين شيئين)، و (معانٍ لا تتصور إلا بين شيئين).

وعليه، فما الخبر الا علاقة، وما الكلام إلا علاقات ينشئها المتكلم = المرسل، ويدركها أو يعقلها المستمع = المستقبل.

إن هذا البعد العلاقى هو البعد الأساس والمميز لكل من مفهومى الخبر و الكلام، فى منظور عبد القاهر، سواء على مستوى الإرسال أو على مستوى الاستقبال، وسواء حضر طرفا العلاقة -فى حالة الخبر- أو غاب أحدهما، فإن هذا البعد العلاقى يظل حاضراً، إذ دون حضوره يغدو (اللفظ) وصوتاً تصوِّته سواء، ويغدو المتكلم هاذياً. فهوية كل من الخبر والكلام لدى عبد القاهر هى هُوية علاقية، كما أن هوية (المعنى) على مستوى كل من الكلام و الخبر -أيضاً- هوية علاقية ولكن أليس فى هذا التحديد لكل من (الكلام / الخبر) بـ (المعانى / المعنى) ما يحيل على تحديد الأشاعرة لـ (الكلام)؛ ذلك التحديد الذى يرى أن الكلام فى حق الخالق والمخلوق - هو *" المعنى الموجود فى النفس"* أو *" المعنى القائم بالنفس"* [٢٤] وهو تحديد -كما سبقت الإشارة- لم تصغه مقتضيات معرفية -تستهدف رصد الظاهرة الكلامية فى تركبها وتعدد مستوياتها وأبعادها- بقدر ما صاغته مقتضيات أيديولوجية مذهبية، هى مقتضيات الصراع مع المعتزلة.

وعليه، لا يكون عبد القاهر سوى مُردد لمقولة فرقته التى لا تستهدف -من هذا التحديد- سوى محض التشديد على قدم النص القرآنى من جهة ومناقضة منظور المعتزلة -حول خلق القرآن، وكون الكلام الإلهى صفة فعل لا صفة ذات- من جهة ثانية.؟

واقع الأمر إن فى كل من أشعرية عبد القاهر، من جهة، وتضمن تعريفه بعضاً من تعريف فرقته من جهة أخرى، وكون المعتزلة خصماً أساساً، أو الخصم الأساس، داخل نصه، من جهة ثالثة / ما يدعو، على نحو مباشر، إلى مثل هذه الإحالة، ولكن دون أن يكون ناتج مثل هذه الإحالة أو هذا الربط، هو المطابقة بين كل من مفهوم الكلام عند عبد القاهر ومفهومه عند الأشاعرة.

ذلك أنه على الرغم من كون كل من الحد الأول فى كلا التعريفين يكاد يتطابق، لولا كونه مفرداً ومعرفاً فى تعريف الأشاعرة، وجمعاً منكراً فى تعريف عبد القاهر، أقول على الرغم من ذلك إلا أن ثمة اختلافاً لافتاً - ينبغى رصده - بين كل من نص تعريف عبد القاهر،/ ونص تعريف فرقته. وهو ما يتجلى فى النعت المسند إلى كل حدٍّ من هذين الحدين إذ هو فى نص تعريف الأشاعرة (الموجود - القائم)/فى حين هو فى نص تعريف عبد القاهر هو (ينشئها...)، وهو ما يعكس اختلافاً بالغ الدلالة على عدم تطابق منظور عبد القاهر لـ (الكلام) مع منظور فرقته، إذ يعكس -دون شك- هذا التعارض الدلالى بين النعتين تباينا واضحاً بين منظور عبد القاهر للكلام والمعنى، أو المعانى، وبين منظور فرقته؛ إذ هو عند عبد القاهر فعل إنشاء وتكوين محكوم بفعالية نفسية ذهنية تعدِّل منه، وهو ما ينعكس فى عبارات: (يصرِّفها فى فكره)،

(يناجى بها قلبه) ، (يراجع فيها عقله) التى تعكس بدورها صيرورة وحركة التكوين والإنشاء.
وهو ما لا يمكن القول إنه ينعكس فى النعت المسند إلى (المعنى) فى تعريف الأشاعرة والمتمثل فى (الموجود - القائم) الذى يحيل - على العكس - على تصور لكل من (الكلام) و- (المعنى) هو على النقيض تماماً مما ينعكس فى تعريف عبد القاهر من تصور.

ولا شك أن سبب هذا الاختلاف هو أن نص عبد القاهر لم يكن منصرفاً سوى لـ (الكلام) البشرى و (المعنى) على مستوى الكلام البشرى أيضاً ،فى مقابل أن الأشاعرة كانوا معنيين فى الأساس بـ (الكلام الالهى)؛ ومن ثم فغياب دوال مثل الفكر والعقل والمراجعة والمناجاة، وكون المعنى موجوداً وقائماً، وهو ما يجعله معطى قبلياً ساكناً، لهو أمر طبيعى؛ ولكن هذا لو كانت نصوصهم مقصورة على الكلام الإلهى فحسب، ولم يعمموا على هذا النحو الذى (وحدّوا فيه) بين وضعية الكلام على مستوى الخالق و / المخلوق على حد واحد.

وعليه يمكن القول إن عبد القاهر ينظر إلى كل من الخبر أو الكلام بوصفهما معانى ينشئها الإنسان فى نفسه، مما يعنى أنه يتحدث عن الكلام والخبر الإنسانى وليس عن غيره.

وإذا كان كل من الكلام والخبر معانى، فإن تصور عبد القاهر لهذه المعانى -فى هذا السياق- لا يخرج عن كونها تعنى علاقات تقوم بين (الدلائل)، علاقات يهدف منها المنشىء لها إلى قصد وغرض ينجزه من خلال تكوينه لها.)

وهنا - بالطبع - يبدو مفهوم عبد القاهر للخبر مجاوزاً التحديد النحوى للخبر بوصفه الحكم الواقع على المبتدأ أو الدليل المسند إليه، ليجعله العلاقة المتضمنة لكليهما، وليس الدليل المتضمن للحكم فحسب؛ ولهذا فإن الخبر لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم، أو اسم واسم كما أنه هو

***" الذى يتصور بالصور الكثيرة، وتقع فيه الصناعات العجيبة، وفيه يكون، فى الأمر الأعم، المزايا التى بها يقع التفاضل فى الفصاحة."*** (٣٥) حيث هو ***" فى نفسه معنى هو غير المخبر به والمخبر عنه. ذاك لعلمنا باستحالة أن يكون للمعنى المخبر به نسبة إلى المخبر، وأن يكونَ المسْتَنبَطَ والمُستَخرَجَ و المسْتعَانَ على تصويره بالفكر."*** (٣٦)

هكذا يكون الخبر علاقة ذهنية قصدية ينشئها المخبِر وليس الدليل المحتل للموقع النحوى، إذ هو ليس المخبَر به، لأن (المخبر به) ينتمى إلى مستوى اللغة، وليس إلى مستوى الكلام شانه

شان (المخبَر عنه) فى حين أن ما ينتمى إلى مستوى الكلام هو أصل هذه العلاقة بين (المخبر به) فى عبارة (الخبر فى نفسه معنى هو غير المخبر به والمخبَر عنه) فليس هذا المعنى إلا هذه العلاقة التى ينشئها (المُخبِر) – (المتكلم)، والتى تتصور بالصور الكثيرة وتقع فيها الصناعات العجيبة وتقترن بها المزايا. أما أن يكون (المخبر به) فحسب هو الخبر فلا؛ لأن عبد القاهر يرى أن وظيفة الكلام هى الإخبار وأن (المخبر به) ينتمى إلى مجال (دلائل اللغة) التى لا يضيف إليها المتكلم شيئا يذكر – والتى لا تخبر بذاتها، ولكن بما ينشئه المتكلم بينها من علاقات هى التى تعطى لـ (الإخبار) وظيفته ودلالته؛ ومن ثم فإنه (المخبر عنه) أى الخبر بمعناه النحوى ليس هو المستعان على تصويره بالفكر، لأنه دليل من دلائل اللغة المعطاة المعروفة.

وإذا كان هذا هو مفهوم عبد القاهر – للخبر على أنه معانٍ = علاقات – فإننا سنجده يرفض رفضاً قاطعاً أى تصور يقرن بين (الخبر) و (اللفظ) حيث يقول:

*"واعلم أنك إذا فتَّشْتَ أصحابَ "اللفظ" عمَّا فى نفوسهم وجَدَتَهم قد تَوَهَّموا فى "الخبرِ" أنه صفةٌ للفظِ، وأن المعنى فى كونهِ إثباتاً، أنه لفظٌ يدلّ على وجودِ/ المعنى من الشىءِ أو فيه = وفى كونه نفياً أنَّه لفظٌ يدل على عدمه وانتفائهِ عن الشىء وهو شىء قدْ لزمهم، وسَرَى فى عروقهم، وامْتَزَجَ بطباعهِم، حتى صارَ الظنّ بأكثرهم أن القولَ لا ينجعُ فيهم.*

*والدليل على بُطلان ما اعتقدوه، أنّه محالٌ أنْ يكونَ "اللفظُ" قد نُصبَ دليلاً على شىءٍ، ثم لا يحصُل منه العلمُ بذلك الشىء، إذْ لا معنى لكونِ الشىء دليلاً إلا إفادته إياك العلمَ بما هو دليل عليه. و إذا كانَ هذا كذلكَ، علِم منه أنْ ليس الأمرُ على ما قالوه، من أن المعنى فى وصفنا "اللفظَ" بانه خبر، أنَّهُ قد وُضِعَ لأن يَدُلّ على وجود المعنى أو عَدَمِهِ، لأنّه لو كان كذلك، لكانَ ينبغى أن لا يَقَع من سامعٍ شك فى خبرٍ يسمعُه، وأن لا تَسْمَعَ الرّجُلَ يُثبِتُ ويَنْفى إلاّ علِمْتَ وجودَ ما أثبتَ وانتفاء ما نَفَى ، وذلك مما لا يُشك فى بُطلانِهِ. فإذا لم يكنْ ذلك مما يشكّ فى بُطلانِهِ، وجَبَ أنْ يُعلم أنّ مدلولَ "اللفظ" ليس هو وجودُ المعنى أو عدمُه، ولكن الحكْم بوجودِ المعنى أو عدَمه، وأنّ ذلك، ، أى الحكمَ بوجود المعنى أو عدَمه، حقيقةُ الخبر، إلاّ أنه*

*إذا كانَ بوجودِه من الشيءِ أو فيهِ يُسمَّى "إثباتا" وإذا كان بعَدمِ المعنى وانتفائه عن الشيء يُسَمَّى "نفياً".*

*ومن الدليل على فسادِ ما زعموهُ، أنَّه لو كانَ معنى "الإثبات" الدلالةَ على وجودِ المعنىَ وإعلامَهُ السّامع أيضاً، وكان معنى "النفى" الدلالة على عدَمِه وإعلامه السّامع أيضاً، لكان ينبغى إذا قالَ واحدٌ: "زيد عالم"، وقال آخر : "زيد ليس بعالم"، أن يكونَ دلّ هذا على وجود العلم وهذا على عَدَمِهِ، وإذا قالَ المُوحِّدُ: "العالمُ محْدَث" وقال الملحد: "هو قديم"، أن يكون قد دل الموحد على حدوثه، والملحدُ على قدمِهِ، وذلك ما لا يقوله عاقل."* (٣٧)

هكذا يرى عبد القاهر أن أى تحديد لـ ( الخبر) بوصفه -"لفظاً" يعنى أنه (دليل)، ويعنى هذا - بدوره - أنه ينتمى إلى مجال اللغة وليس إلى مجال الكلام، كما يعنى - أيضاً - مساواة مفهوم الخبر لمفهوم الدليل، أى يعنى انتماء (الخبر) = (الإخبار) إلى مجال (اللغة) وليس إلى مجال (الكلام).

وإذا كان لا معنى لكون الشيء دليلاً إلا إفادته إيّاك العلم بما هو دليل عليه. أى إذا كان الدليل لا يكون دليلاً إلا على ما سبقت معرفته والعلم به، فإن هذا يعنى أن (الخبر) فى حالة كونه دليلاً لا يقدم معلومة جديدة؛ إذ سيكون فى هذه الحالة - واقعاً فى دائرة المتواضع عليه أو المواضعة.

ويبدو فى واقع الأمر - أن عبد القاهر يتخذ هنا من بعض عبارات (القاضى عبد الجبار) فى سياق تحديده لـ (الخبر) - وهى ما لا تخلو من التباس وخلط بين كل من مستوى اللغة ومستوى الكلام - مقدمة لما يصل به من نتائج لتحديد الخبر بوصفه (اللفظ) . وإن كان يمكن القول إن عبد القاهر لا يبالغ هذه المرة فى استنتاجاته من نصوص عبد الجبار / (الخبر)، بالقدر ذاته الذى يبالغ به فى سياق انتقاده لمفهوم الفصاحة مثلاً.

ذلك أننا نجد أن (القاضى عبد الجبار) يرى أنه إذا جاء بالخبر الصريح *"فلابد من أن يريد الإخبار به عما وضع ليخبر عنه أو ما يجرى مجراه"* (٣٨) الأمر الذى يعنى أن عبد الجبار يضم الخبر إلى مستوى المواضعة وأنه يرى أن العلاقة بين الدليل والمدلول أو اللفظ والمعنى، ليست علاقة إحالة ولكن علاقة إخبار وهو ما يمثل خلطاً بين كل من مفهوم المواضعة من جهة، ومفهوم الإخبار من جهة ثانية، إذ لن يكون الخبر فى هذه الحالة خارج نطاق (اللغة). كما أن المواضعة كذلك تبدو مضطلعة بوظيفة الكلام = الإخبار. كما سنجد عبد الجبار يرى أن:

" الأدلة على ضربين: أحدهما يدل على ما يدل عليه، لوجه يختصه لا يتعلق باختيار الفاعل له وما يجرى مجراه. فهذا لا يجوز أن يتغير حاله فى الدلالة، وذلك كدلالة الأعراض على حدوث الأجسام، والفعل بمجرده على أن فاعله قادر، وبكونه محكماً على أنه فاعل.

والثانى يدل على مدلوله، لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله، كدلالة الكلام على ما يدل عليه، لأن الخبر إنما يدل على المخبَر عنه من حيثُ قصد به الإخبار عما هو خبر عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة ولا يدل لجنسه، ولذلك قد يوجد على هذا الوجه، ولا يدل ولا يجوز أن يقع الفعل، ولا يدل على أن فاعله قادر. وكل ما دلّ لشىء يرجع إلى اختيار فاعله، فلابد من اعتبار حاله فى كيفية الدلالة؛ لأن الخبر إذا جاز والصنعة واحدة، أن يقع صدقاً وكذباً، فيجب أن يعلم من حال فاعله أنه ممن لا يفعل الكذب حتى يكون دلالة." (٣٩)

وإذا تأملنا هذا النص لعبد الجبار، وجدنا أنه يفرق بين نوعين من الأدلة: هما الدليل (الطبيعى) الذى تكون دلالته -على الدوام- صادقة واقعياً، والدليل (اللغوى) – على مستوى الكلام– الذى لا يمكن التحقق من صدقه الواقعى، أو الاستدلال عليه من خلال الدليل ذاته. وهى تفرقه صائبة دون شك، إلا أن عبد الجبار لا يتخذ من هذا الفارق والاختلاف – الذى رصده فيما يتعلق بشروط تصديق كل منهما – منطلقاً لصياغة تصور للدلالة يلائم هذا الاختلاف؛ حيث لا تصبح هكذا مرادفة للإحالة الصادقة واقعياً على نحو يتطابق فيه دوماً المحتوى الاعلامى لها مع الواقع، لا يفعل عبد الجبار هذا، ولكنه يتخذ من الدليل (الطبيعى) منطلقاً لصياغة مفهومه لكل من الدليل والدلالة، على نحو يجعل من الدليل (الطبيعى) معياراً ومثالاً لمفهوم الدليل بعامة – وعليه يكون على الدليل (اللغوى) كيما يكون دليلاً – على مستوى الكلام – أن يكون متطابقاً مع ما يميز الدليل (الطبيعى) أى أن يكون صادقاً – وعليه يصوغ عبد الجبار مفهوماً لـ (الدليل) مشروطاً بالصدق الواقعى. ذلك أن الكلام – الخبر لا يكون دليلاً أو دلالة إلا إذا تم التاكد من أن فاعله ممن لا يفعل الكذب. وهكذ ا تكون (كيفية الدلالة) التى ينص عليها عبد الجبار منصرفة إلى (الصدق) أو (الكذب) لا غير.

ولا شك أننا نواجه فى نص عبد الجبار هذا حول كل من مفهوم (الخبر) و (الدليل) المأزق

ذاته الذى سبق أن واجهناه فى نص تعريف الأشاعرة لـ(الكلام)، وهو أن عبد الجبار لا يصوغ مفهومه لـ (الدليل) أو (الخبر) على مستوى الكلام البشرى، ولكن على مستوى (الكلام الالهى) أيضاً. (٤٠)

وبناء على ذلك لا يكون مفهوم الدليل أو الدلالة متوجهاً نحو الإحالة ولكن نحو (الحجة) القاطعة و(الإثبات) الصادق، اللذين لا يتحققان إلا فيمن يعلم من حال فاعله أنه ممن لا يفعل الكذب.

وهو ما يرى عبد القاهر أنه لا يمكن معرفته من مدلول اللفظ ولكن بشىء زائد على اللفظ، حيث يرى أن هذا المنظور يجعل " *المعنى المدلول عليه باللفظ، لا يعرف إلا بدليل سوى اللفظ . ذاك لأنا لا نعرف وجود المعنى المثبت وانتفاء المنفى باللفظ، ولكنّا نعلمه بدليل يقوم لنا زائد على اللفظ وما من عاقل إلا وهو يعلم ببديهة النظر أن المعلوم بغير اللفظ، لا يكون مدلول اللفظ*" . (٤١)

وأخيرا، فلعله يمكن القول إن جذر الخلاف الذى فى كل من نص (عبد الجبار) والنص السالف لعبد القاهر يرتد إلى كون المعتزلة يجعلون الدلالة اللغوية تابعة للدلالة العقلية ومترتبة عليها (٤٢)، فى حين أن الأشاعرة يجعلونها مستقلة، ولهذا فإن عبد القاهر يرى أنهم يقعون فيما يشبه التناقض حيث يحددون الخبر بـ (اللفظ) ثم لا يجعلونه دليلاً إلا إذا كان صاحبه ممن لا يفعل الكذب، وهو ما لا يمكن معرفته من خلال مدلول (اللفظ) خاصة، وهم يرون " *أن هذا الخبر نفسه قد يجوز كونه خبراً عن المخبر الذى إذا كان خبراً عنه كان كذباً، وعن المخبر الذى إذا كان خبراً عنه كان صدقاً، فلابد من أمر به يعلم بأن يكون صدقاً أولى من أن يكون كذباً، وهو أن يعلم من حال فاعله أنه لا يختار الكذب*" . (٤٣)

فى ضوء هذه النصوص (للقاضى عبد الجبار) يمكن فهم نص عبد القاهر (الأول) الذى يرفض فيه أن يكون المعنى بـ (الدلالة) هو (التدليل) و (البرهنة)، لأن هذا سيعنى أن أى (اثبات) أو نفى على مستوى الكلام يعنى تدليلاً على إثبات النفى على مستوى العالم، وهو ما يتنافى مع كل من مفهوم الدلالة من ناحية ومع وظيفة الكلام الإخبار من ناحية ثانية. ولهذا فهو يرى فى تحديد (الخبر) بـ (اللفظ) ما يفضى إلى توهم أن اللغة تمتلك وظيفة الإخبار، وهو ما توهم به عبارات عبد الجبار باضطرابها من (أن الخبر نفسه قد يجوز كونه خبراً عن المخبر الذى إذا كان عنه كان كذباً – وعن المخبر الذى إذا كان خبراً عنه كان صدقاً). فهى

وإن كان عبد الجبار يحاول أن يقول من خلالها، كما صرح بذلك في مواضع أخرى، إن الخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب، إلا أنها تتضمن أيضاً القول بأن ما يجعل من الخبر دلالة هو صدق مُخبِره، وليس الحمولة الإعلامية المتضمنة فيه كما تبدو هذه العبارات ناقضة لمقولة (أن الخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب). إن عبد الجبار يعود ليشترط أن يكون المخبر ممن لا يفعل الكذب كيما يكون الخبر دلالة وهو ما يتناقض مع كل من مفهوم (الدلالة) بمعناها السيميوطيقي، ومقولة أن الخبر يحتمل الصدق والكذب؛ ولهذا فإن عبد القاهر يلح بشكل لافت على استقلالية دلالة (الخبر) و (الإخبار) وعملها عن كل من معياري الصدق والكذب فيربط هذين الأخيرين بـ (المخبِر) وليس بـ (الخبر) حيث يقول:

*"وإذ قد عرفتَ أنه لا يُتصور الخبر إلا فيما بين شيئين مُخبر به ومخبر عنه، فينبغي أن تعلم أنه يحتاج من بعد هذين إلى ثالثٍ وذلك أنه كما لا يتصور أن يكون خبر حتى يكون له "مُخْبِر" يصدر عنه ويحصل من جهته، ويكون له نسبة إليه، وتعود التبعة فيه عليه، فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان صدقاً، وبالكذب إن كان كذباً، أفلا ترى أن من المعلوم أنه لا يكون إثباتٌ ونفى حتى يكون مثبت ونافٍ يكون مصدرهما من جهته ويكون هو المُزَجّى لهما، والمُبرِمَ، ومصيباً ومخطئاً، ومحسناً ومسيئاً."* [٤٥].

كما يقدم كذلك مفهوماً محدداً للدلالة ينفي عنها كلاً من مفهوم التدليل بمعناه الحقوقي من ناحية، والتطابق مع مفهوم (مدلول اللفظ المفرد) من ناحية أخرى، مؤكداً على اختلافها عن كل منهما حيث يقول:

*"الدلالة على الشيء هي لا محالة إعلامك السامع إياه، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه. وإذا كان كذلك، وكان مما يعلم ببدائه العقول أن الناس إنما يكلم بعضهم بعضاً ليعرفَ السامع غرضَ المتكلم ومقصودَه، فينبغي أن يُنظر إلى مقصود المُخبر من خبره، ما هو؟ أهو أن يُعلمَ السامعَ المخبر به والمخبر عنه، أم أن يُعلمه إثبات المعنى المخبر به للمخبر عنه؟"* [٤٦].

هكذا يحدد عبد القاهر (الدلالة) بوصفها (إعلاماً) وظيفته الأساسية هي التواصل، وليس تدليلاً وإثباتاً بالمعنى الحقوقي؛ وحيث إنها إعلام فهي يُفترض فيها ان تضيف علماً للسامع،

وهو مالا يتحقق لها عن طريق ما يعلمه السامع من دلائل اللغة من المخبر به والمخبر عنه بذات كل منهما، ولكن من خلال العلاقة التى ينشئها المخبر بين هذين المعلومين فتولّد ما ليس معلوماً.

لا يكتفى عبد القاهر بهذا ولكن يُتبع نصه السالف بحوارية بينه وبين معترضيه الافتراضيين من أصحاب (اللفظ) = المعتزلة - القاضى عبد الجبار، قائلاً:

*"فإن قيل: إن المقصود إعلامُه السامعَ وجودَ المعنى من المخبَر عنه، فإذا قال: "ضرب زيد" كان مقصوده أن يعلم السامع وجود الضرب من زيد، وليس الإثبات إلا إعلامه السامعَ وجود المعنى.*

*قيل له: فالكافر إذا أثبتَ مع الله تعالى عما يقول الظالمون، إلهاً آخر، يكون قاصداً أن يُعلم، نعوذ بالله تعالى، أن مع الله تعالى إلهاً آخر؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وكفى بهذا فضيحة.*

*وجملة الأمر، أنه ينبغى أن يقال لهم: أتشكون فى أنه لابد من أن يكون لخبر المُخْبِر معنى يعلمه السامع علما لا يكون معه شك، ويكون ذلك معنى اللفظ وحقيقته؟*

*فإذا قالوا: لا نشك*

*قيل لهم: فما ذلك المعنى؟*

*فإن قالوا: هو وجود المعنى المخبَر به من المخبَر عنه أو فيه، إذا كان الخبر إثباتاً، وإنتفاؤه عنه إذا كان نفياً = لم يمكنهم أن يقولوا ذلك إلا من بعد أن يكابروا فيدعوا أنهم إذا سمعوا الرجل يقول: "خرج زيد" علموا علماً لا شك معه، وجود الخروج من زيد، وكيف/ يدعون ذلك، وهو يقتضى أن يكون الخبر على وفق المخبَر عنه أبداً، وأن لا يجوز فيه أن يقع على خلاف المخبَر عنه، وأن يكون العقلاء قد غلطوا حين جعلوا من خاصّ وصفه أنه يحتمل الصدق والكذب، وأن يكون الذى قالوه فى أخبار الآحاد وأخبار التواتر = من أن العلم يقع بالتواتر دون الآحاد = سهواً منهم، يقتضى الغنى عن المعجزة، لأنه إنما احتيج إليها ليحصل العلم بكون الخبر على وفق المخبر عنه، فإذا كان لا يكون إلا على وفق المخبَر عنه، لم تقع الحاجة إلى دليل يدل على كونه كذلك، فاعرفه."* (٤٧)

هكذا يرى عبد القاهر أن تحديد الخبر بوصفه اللفظ يقتضى مطابقة الخبر للواقع وأن يكون الخبر على وفق المخبر عنه كما أن اللفظ اللغوى = الدليل اللغوى له مرجعه الواقعى الذى يحيل عليه، والذى يسمح له بالوجود كدليل. وهى كيفية من الاستنتاج والربط عند عبد القاهر، بالإضافة إلى ما فيها من إرباك للقارىء، تعكس فى الواقع مفهوماً للدليل اللغوى يبدو فيه مدلوله متطابقاً مع مرجعه إلى حد كبير.

كما يبدو معنى الدوال على مستوى اللغة مختلطاً بالأشياء محيلاً عليها أكثر من كونه محيلاً على الصور الذهنية التى نكونها عن هذه الأشياء، وإلا ما معنى مثل هذا الاستنتاج الذى يقيمه عبد القاهر بين تحديد الخبر بوصفه لفظاً وضرورة مطابقة (الخبر) لـ (الواقع)؟.

نعم يمكن القول - أيضا - إن ما يذهب إليه عبد الجبار فى تحديد مفهوم (الدلالة) مضطرب هو الآخر، وأن المفهوم الذى يقدمه عبد القاهر لـ (الدلالة) أكثر صحة، بل صحيح تماماً. وأن رفضه للمطابقة بين الدلالة و الإثبات و التدليل بالمعنى الحقوقى ليس بعيداً عما تنطقه نصوص عبد الجبار التى تم الاستشهاد بها، ولكن وعلى الرغم من كل ذلك، لا يظل ربط عبد القاهر بين تحديد (الخبر) بوصفه (اللفظ) والاستنتاجات التى يصل إليها مفهوماً إلا بما أشرنا إليه من هذه السلسلة التى يقيمها عبد القاهر؛ من أن لكل (لفظ - دليل) مرجعاً واقعياً يحيل عليه وهو موجود ومعلوم بحكم أن وضع له هذا (الدليل - اللفظ)، لأن المواضعة لا تكون إلا على معلوم مقرر. الأمر الذى يعنى إذا ما حدد (الخبر) بوصفه (اللفظ) أو صفة لـ (اللفظ) أن يكون الخبر - كذلك - محيلاً هو الآخر على معلوم موجود، مثلما أن (اللفظ - الدليل) محيل على معلوم موجود.

وهو ما يعكس - كما سبقت الإشارة - اضطراب عبد القاهر فى صياغة مفهوم (المدلول) بوصفه الصورة الذهنية التى هى مختلفة عن مرجعها، ولذلك فهو يرى، تجنبا للوقوع فى مثل هذا المأزق أن (الخبر) و (الكلام) معانٍ. لأن المعانى - على مستوى الكلام - مختلفة، من حيث هى فعالية نفسية للمنشىء يتمكن فيها من إنشاء وتكوين علاقات ومن ثم إضافة جديد، عن اللفظ الذى يحيل على الشىء أو على صورته التى لا تختلف عنه والتى هى صورة أى تعنى بالضرورة وجوده بما أنها صورته.

لا يمكن - بالطبع - اختزال مفهوم عبد القاهر لكل من (الكلام ) و (الخبر) و (المعنى) فى أنها نتاج لهذه المبررات فحسب ولكن يمكن القول إن هذه المبررات كانت مصاحبة وموجهة، وانه كان لها حضور (ما) أربك -دون شك- عبد القاهر فى التدليل على صحتها، وإن لم تكن هى وحدها المحركة.

لعله يكون اتضح -من خلال ما سلف من نصوص- جزءاً من الأرضية التى يتحرك عليها زوج (اللفظ / المعنى) فى هذا السياق وفى نص الدلائل بعامة، وجزءًا من آلية عبد القاهر فى مواجهة خصومه ومحاورتهم والتدليل على رؤاه.

وفق هذا تكون دلالة كل من (اللفظ) و / (المعنى) فى هذين السياقين على النحو التالى: (اللفظ) : دليل - ودال - وسمة وعلامة = (حروف منظومة) = (تركيبة صوتية) مقترنة بـ (مدلول) = (الشىء) و (صورته الذهنية التى لا تختلف عنه كثيرًا). تلك هى دلالة (اللفظ) الأساسية فى كل من السياقين.

أما دلالة (المعنى) فهى فى السياق الأول = (المدلول) = (الشىء + صورته الذهنية التى لا تختلف عنه كبير اختلاف)، أما فى السياق الثانى فإن (المعنى) مجاوز لحدود اللغة ومقترن بالإدراك والتمثل ولكنه إدراك وتمثل لا تختلف فيه صورة الأشياء عن هذه الأشياء؛ بمعنى أنه تمثل وإدراك أقرب إلى النسخ ولهذا فإن عبد القاهر لا يقيم فيما بعد تفرقة على مستوى الدليل بين الشىء / والمدلول.

ولكن هذه الدلالة تمثل جانبا أولياً من إدراك عبد القاهر للمعنى فى هذا السياق أو لنقل هى دلالة أولى يشترط عبد القاهر حضورها كى يعمل (المعنى) على نحو أكثر فعالية ويصبح منتجاً وهى الدلالة الثانية التى يصبح فيها المعنى فعالية تكوين وإنشاء لعلاقات.

أمّا التقييم الذى صاحب كلاً منهما فى هذين السياقين، فإنه يمكن القول - كما سبقت الإشارة - إننا أقرب ما نكون فى هذين السياقين - إلى نبرة الحياد، وإن بدا فى السياق الثانى بعض الإعلاء من قيمة (المعنى)، فإنه يرتد فى واقع الأمر، إلى كونه مقترناً بـ (الكلام)، أى بفعالية الإنشاء والتكوين التى لا تكون -من منظور عبد القاهر- فى (اللفظ)، لأن هذا الأخير ينتمى إلى مجال اللغة التى لا يستطيع المتكلم أن يضيف إليها - مقارنة بالكلام و المعنى - شيئا ذا بال.

١-٢-٣

أمّا إذا انتقلنا إلى السياق الثالث : سياق التصارع مع مفهوم الفصاحة بوصفها محض التلاؤم الصوتى، كما صاغه جاحظ (البيان والتبين)، وتبناه الرّمانى ومن تلاه فإننا سنجد أن ثمة حراكاً لافتاً يعترى دلالة (اللفظ) على وجه التحديد؛ إذ تتقلص الحمولة الدلالية لهذا (الدال) أوجمعه لتقتصر على الفعل التصويتى مجرداً، بمعنى أن دلالتى (اللفظ) - (الألفاظ) لا

تحيل على المستوى الصوتى بما هو دال أو دليل يحيل على مدلول، ولكن على محض (التلفظ) الذى يجاوز -بدوره- الفعل الدلالى المقنن لغوياً = ليشمل أى فعل تصويتى، فإذا كان عبد القاهر قد حدد -فى السياقين السابقين- (اللفظ) بوصفه دليلاً له شقه التلفظى الصوتى، وشقه الدلالى الذى يحيل عليه الأول ويقترن به = فإننا نجده لا يقرأ من دلالة (اللفظ) إلا الدلالة الخاصة بمطلق فعل التلفظ من حيث هو مجاوز للتلفظ اللغوى؛ مستغلاً فى ذلك انعدام علاقة اللزوم الاشتقاقى بين (اللفظ) و (المعنى) ليقصر دلالة الأول على محض التلفظ من حيث يحيل (اللفظ) على (الملفوظ) بغض النظر عن كون الملفوظ ملفوظاً لغوياً.

بعبارة أخرى إن عبد القاهر يستغل انعدام علاقه الإحالة الاشتقاقية – الكائنة بين كل من دالى (الدليل) و (المدلول) – بين (اللفظ) و (المعنى) ليقصر دلالة الأول على محض الجانب الصوتى- التصويتى؛ ومن ثم ينفى اقتصار (المزية) على (اللفظ) وهو يستخدم – فى هذا السياق – مجموعة من العبارات، يمكن وصفها بأنها مصاحبات عبارية لـ (اللفظ) تشترك كلها فى دلالة بؤرية واحدة هى نفى انفراد المستوى الصوتى بـ (المزية)، وأن (اللفظ) بما هو محض مستوى صوتى فحسب غير صالح لأن يكون مفسراً لـ (المزية) أو موضوعاً لعلم البلاغة، تلك العبارات هى:

- اللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى فى النطق.
- الألفاظ من حيث هى ألفاظ مجردة.
- صريح اللفظ. (٤٨)
- الكلمة من حيث هى لفظ.
- الكلمة فى ذاتها (٤٩)
- الألفاظ من حيث هى ألفاظ (٥٠).
- خلو الكلم من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء حروف (٥١).
- اللفظ من حيث هو لفظ (٥٢)
- اللفظ على حدة. (٥٣)
- حاق اللفظ (٥٤).
- اللفظ وجرس الصوت (٥٥).
- الألفاظ أنفسها.
- الألفاظ المجردة.

- ألفاظه المسموعة (٥٦)
- الألفاظ وأجراس الحروف (٥٧).
- متون الألفاظ (٥٨).
- اللفظ من حيث هو لفظ وصدى صوت (٥٩).
- مجرد اللفظ (٦٠)
- الألفاظ من حيث هى ألفاظ ونطق لسان (٦١).
- اللفظ فى نفسه (٦٢)
- اللفظ من حيث هو صدى صوت ونطق لسان (٦٣).
- اللفظ من جهة نفسه (٦٤)
- اللفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان (٦٥)
- اللفظ وجرسه وصداه (٦٦)
- اللفظ من حيث اللفظ نفسه (٦٧)
- من حيث اللفظ مجرداً عن المعنى (٦٨)
- أنفس الألفاظ (٦٩)
- اللفظ صريحاً (٧٠)
- اللفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان وصدى حرف (٧١)
- اللفظ من حيث لفظ (٧٢)
- الألفاظ من حيث هى ألفاظ وكلم ونطق لسان (٧٣)
- الكلمات من حيث هى ألفاظ ونطق لسان (٧٤).
- اللفظ نفسه (٧٥)

وهى عبارات يمكن القول إنها تشترك جميعاً فى خبر واحد هو (لا قيمة له أو لها)، وهى تنتشر على امتداد (الدلائل) من مبتداه إلى منتهاه؛ مما يعكس مدى اهتمام عبد القاهر بمواجهة ذاك المنظور الذى يقصر الفصاحة على التلاؤم اللفظى. فعبد القاهر يستخدم هذه العبارات على نحو يصبح فيه (اللفظ) مقصوراً على الأصوات فحسب، وليس على ما تدل عليه الأصوات، ليؤكد من خلال هذا الاستخدام على عدم قدرة هذا المستوى وحده على تشكيل (المزية)، أو معاينتها.

وإذا كان (اللفظ) يبدو مشحوناً – فى هذا السياق – بدلالة سالبة، فإنه ينبغى التنبه إلى أن هذا السلب لا يتوجه إلى إنعدام فعالية المستوى الصوتى فى كل من تشكيل ومعاينة (المزية)، يؤكد ذلك تصريح عبد القاهر بأن تلاؤم الحروف يمثل وجهاً من وجوه الفضيلة ويدخل فى عداد ما يفاضل به بين كلام وكلام [٧٦]، كما يؤكده – أيضاً – توقف عبد القاهر إزاء ظواهر مثل التجنيس والسجع، وإن كان يفضل استخدام وتوظيف اتجاه محدد لها [٧٧]. يكون هذا السلب إذاً منصرفاً إلى انفراد المستوى الصوتى وحده بتشكل المزية، وهو ما عاينا جزءاً منه فى موقفه من اتجاه المحدثين، وأن يكون اللفظ هو الموضوع المعرفى الذى تعاين من خلاله (المزية) وتفسر.

أما بالنسبة لدلالة (المعنى) فى هذا السياق فهى لا تختلف كثيراً عنها فى السياق السابق، سياق تحديد مفهوم الكلام، إذ هو – أيضا – فعالية إنشاء وتكوين، لكن ليس تكوين علاقات فحسب، ولكن علاقات وصور إذ هو – فى أغلب هذا السياق – معنى مصّور من خلال (النظم)، أو هو صور يشكلها النظم، وبالتأكيد فإن التقييم الذى يحظى به هو تقييم بالغ الإيجاب فى مقابل التقييم السالب الذى يحظى به (اللفظ)؛ من حيث هو لفظ، أى بهذا التخصيص، وليس على إطلاقه.

١-٢-٤

أمّا بالنسبة للسياق الرابع: سياق التصارع مع مفهوم (القاضى عبد الجبار) للفصاحة، ومقولة: ***"إن المعانى لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ"*** / فإنه يمكن القول: إن عبد القاهر يقرأ مقولة (تزايد الألفاظ)، من أجل نفيها، على مستويين:

الأول هو مستوى اللغة، حيث يقرأ فيه دال (التزايد) بوصفه يعنى (التفاضل)، وهو يرى – على هذا المستوى – أن (الألفاظ) بما هى دلائل وأدلة، لا يمكن لها – على مستوى اللغة – أن تتفاضل. وإذا كان يمكن القول إن (الألفاظ) بماهى دلائل وأدلة يجوز لها أن تتفاضل إبان لحظة الإنشاء، على مستوى المحور الاستبدالى، وفى ظل سياق معين يكون التفاضل وفقا له ومحكوما به. بمعنى أنه يمكن أن يكون لفظ ما أكثر فعالية وتجاوباً من لفظ آخر فى إطار ما يفرضه سياق الإنشاء ذاته، ومثلما يقر هو ذاته بذلك، فى سياق تأويله لما تنصرف إليه الخصال الموجبة للفظ، حيث يرى أنه " ***لا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن تأتى المعنى من الجهة التى هى أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذى هو أخص به وأكشف عنه وأتم له وأحرى بأن يكسب نبلا ويُظهر فيه مزية***". [٧٨]

وإذا كان يمكن أن يقرأ (التزايد) – كما سبقت الإشارة – بوصفه تفاضلا بين بدائل عدة وخيارات متاحة على مستوى فعل الإنشاء ذاته وليس على مستوى اللغة، فإن عبد القاهر لن يكون مستعداً لأن يقرأ فى مقولة عبد الجبار مثل هذا الاحتمال؛ إذ سيعنى هذا أن المفاضلة بين الألفاظ هـى فـى الوقت ذاته مفاضلة بين معان وهو ما تنتفى معه بالطبع إشكالية عبارة عبد الجبار.

ويدعم عبد القاهر فى استبعاد واقصاء مثل هذا الاحتمال فى قراءة تلك العبارة كل من التباس مقولة عبد الجبار ذاتها، والوضع الهامشى الخافت الذى تحتله المعانى فى مقابل الألفاظ، فضلا عن المقابلة الحدية القاطعة التى تنطقها العبارة سواء على مستوى طرفيها (المعانى) / (الألفاظ) أو على مستوى التناقض القيمى لمحمول كل طرف.

فى ظل هذه الصياغة الملتبسة لمقولة عبد الجبار، يقرأ عبد القاهر (التزايد) بوصفه (التفاضل)، ويقصره على مستوى (اللغة) فحسب؛ ومن ثم ينفيه، فيتساءل مستنكراً:

***"هل يقع فى وهم وإن جهد أن تتفاضل الكلمتان المفردتان"*** (٧٩) و

***"هل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل فى الدلالة حتى تكون هذه أدلّ على معناها الذى وضعت له من صاحبتها على ماهى موسومة به، حتى يقال إن "رجلاً" أدلّ على معناه من "فرس" على ما سُمّى به = وحتى يتصور فى الاسمين يوضعان لشىء واحد، أن يكون هذا أحسن نبأً عنه وأبين كشفاً عن صورته من الآخر فيكون "الليث" أدلّ على السبع المعلوم من الأسد."*** (٨٠)

إن تساؤل عبد القاهر -كما هو واضح- مؤسس على اصطلاحية العلاقة بين الأدلة ومدلولاتها، وأنه ليس ثمة مركب صوتى أكثر دلالة من مركب صوتى آخر على مستوى المواضعة اللغوية، وعليه فالألفاظ بما هى أدلة ودلائل -على مستوى اللغة والمواضعة- سواسية لا إمكان ولا معقولية للتفاضل بينها.

ولكن ألا يمكن أن تكون المعانى التى همشها عبد الجبار على هذا النحو، هى المعانى المطروحة فـى الطريق التـى سبق أن أشـار إليها (الجاحظ)، والتى نفـى عنهـا – أيضاً – عبد القاهر – فى سياق آخر، المزية، وأثبتها فى المقابل لـ (اللفظ)؟

يبدو – بالطبع – أن الصراع الإيديولوجى الذى يحرك عبد القاهر فى مواجهته لعبد الجبار لن يتيح لمثل هذه القراءة أن تقترن بمقولة عبد الجبار، وإن أتاح – بالطبع – احتمالاً آخر

وقراءة أخرى تؤكد إدانة الخصم، إذ يبدو عبد القاهر وكأنه لا يرى فى قراءته السابقة لمقولة عبد الجبار ما يكفى لإزاحتها ، ولهذا فإنه يحاول قراءتها على نحو آخر يؤكد - أيضاً - اضطرابها وعدم صلاحيتها.

فإذا كان عبد القاهر قد قرأ مقولة عبد الجبار - فيما سلف - على مستوى اللغة مفسراً (التزايد) بوصفه التفاضل ونافياً لإمكانه على مستوى اللغة ، فإنه يحاول قراءتها على مستوى آخر هو مستوى الكلام، أو علاقة المتكلم بـ (اللغة) مفسراً هذه المرة (التزايد) بـ (الزيادة) أو (الإضافة) وليس بـ (التفاضل)، إذ نجده ينتقل من التساؤل حول إمكان التفاضل بين الألفاظ على مستوى اللغة، إلى التساؤل حول إمكان (الزيادة) فى (الألفاظ) على مستوى الكلام، أو على مستوى علاقة المتكلم باللغة، فيقول:

*"قد علمنا علماً لا تعترض معه شبهة: أن "الفصاحة" فيما نحن فيه، عبارة عن مزية هى بالمتكلم دون واضع اللغة، وإذا كان كذلك، فينبغى لنا أن ننظر إلى المتكلم، هل يستطيع أن يزيد من عند نفسه فى اللفظ شيئاً ليس هو له فى اللغة، حتى يجعل ذلك من صنيعه مزية يعبر عنها بالفصاحة؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئاً أصلاً، ولا أن يحدث فيه وصفاً. كيف؟*

*وهو إن فعل ذلك أفسد على نفسه، وأبطل أن يكون متكلماً لأنه لا يكون متكلماً حتى يستعمل أوضاع لغة على ما وضعت عليه"* (٨١)

يحاول عبد القاهر - كما يتضح من هذا النص - إثبات عدم إمكان هذه المقولة على هذا المستوى أيضاً، إذ يرى أن (اللفظ - الألفاظ) غير قابلين للزيادة، وأنه ليس لدى المتكلم حرية الزيادة فى (اللفظ - الألفاظ)، وإلا أدى ذلك إلى فساد المواضعة، أو لنقل بمعنى آخر إلى خرق الشفرة اللغوية، وهو ما يعنيه بقوله:

*"وهو إن فعل أفسد على نفسه وأبطل أن يكون متكلماً."* إذ تعنى الزيادة على مستوى (اللفظ) بما هو دال صوتى تحويله عن أن يكون دالاً، إذ هو دال استناداً إلى مواضعة على صورة محددة يدل ويعمل وفقها، وهى ما تعنى الزيادة انتهاكاً وإفساداً لها. وعليه فإن المستوى الصوتى للأدلة لا يمثل مجالاً حراً للزيادة من قبل المتكلم. قد يتصور أن مثل هذا المنظور يفضى - على نحو ضمنى - إلى القول بعدم إمكان تغير اللغة، ولكن ينبغى التنبه -فى هذه الحالة- إلى أن مبدأ التغير -فى اللغة- يقوم على مبدأ الاستمرارية (٨٢) وأنه

***" لئن بدا الدال بالنسبة إلى الفكرة التى يصورها موضوع اختيار حر فى الظاهر فإنه بالنسبة إلى المجموعة البشرية اللغوية التى تستعمله مخالف لذلك أى مفروض عليها لاحرية لها فى اختياره".***(٨٣)

كما ينبغى – كذلك – التنبه إلى عبارة ***" هل يستطيع أن يزيد من عند نفسه فى اللفظ شيئاً ليس هو له فى اللغة"*** ، وإلى الجزء الأخير منها، على وجه التحديد، إذ أنها تشى بأن عبد القاهر يرى إمكان الزيادة قائماً، ولكن فى ظل ما تسمح به وتتيحه شفرة اللغة، إذ أنه – بالتأكيد – ليس غافلاً – على الإطلاق – عن ظواهر مثل النحت والترخيم، والاشتقاق، وعن اشتقاقات أبى تمام تحديداً فى تجنيساته، وهو ما يمثل كله صنعاً فى (اللفظ)، ولكنه صنع تتيحه الشفرة اللغوية ذاتها، وينتمى إليها.

يؤكد ذلك تلك المقابلة التى يضعها بين المتكلم/ واللغة، وهو ما يعنى أنه يرفض فقط الزيادة المطلقة من قبل المتكلم، تلك التى يزيد فيها من عند نفسه وليس على أساس ما تسمح به شفرة اللغة، أى الزيادة التى تفضى إلى اختلال علاقة الدليل بمدلوله، أو بمعنى آخر الزيادة التى تفضى إلى تحويل الدليل عن كونه دليلاً.

تلك هى القراءة الثانية التى يقرؤها عبد القاهر لمقولة عبد الجبار عن (تزايد الألفاظ)، هذان هما الإمكانان الوحيدان اللذان يرى عبد القاهر أن مقولة عبد الجبار يمكن أن تحتملهما، دون ما سواهما. وإذا كان عبد القاهر يرى أن الشفرة اللغوية لا تتيح للمتكلم أن يزيد من عند نفسه فى الألفاظ، وأنه لا إمكان للمتكلم للزيادة فيها، فإن الإمكان كل الإمكان والزيادة كل الزيادة للمتكلم مع المعانى (٨٤) فالمعانى هى المجال الخصب للزيادة، وتظل دلالة (اللفظ) فى هذا السياق غير مجاوزة لكونه دليلاً غير قابل للزيادة أو للتفاضل، كما تظل دلالة (المعنى) على ما هى عليه من كونه فعالية إنشاء وتصوير، وصورة، ومجالاً للزيادة والإبداع ≠ (اللفظ) الذى لا تتوفر له هذه الامكانيات وهو مالا يجعله كفؤاً بمفرده لتشكيل (المزية) أو معاينتها على حين أن (المعنى) قادر على هذا من حيث هوفعالية مُحقِّقة للنظم ومتحققة به.

وأخيراً يمكن القول إن دال (اللفظ) فى السياقات السالفة قد تجاذبته دلالتان أساسيتان:

أولى يمكن نعتها بأنها (دلالة مفهومية) وهى كون (اللفظ) دليلاً يحيل على مدلول، تحكم هذه الاحالة علاقة محض اصطلاحية، وإن تلك الاصطلاحية هى أمر مطرد على مستوى اللغة على نحو يساوى بين جميع الأدلة كافة ويجعلها فى درجة واحدة من الحياد، من حيث آلية إحالتها.

وأخرى يمكن نعتها بأنها دلالة (تأويلية سالبة) تقصر ما قصد هذا الدال في خطاب أصحاب السياق الثاني والثالث والرابع - وبالتبعية الأوصاف المسندة إليه - إما على محض المستوى الصوتي التلفظي دون سواه، وإما على مستوى الدليل المفرد فحسب؛ و من ثم تنفي عنه أي حكم موجب. كذلك يمكن القول إن الدلالة الأولى، أي الدلالة المفهومية، تمثل الدلالة المركزية التي لا يفتأ عبد القاهر يواجه بها حضور هذا الدال في نصوص خصومه، ويستخدمها في تأويل حضوره في هذه النصوص، على نحو سالب.

أما بالنسبة لـ (المعنى) فإنه يمكن القول إننا إزاء دلالة مفهومية في السياقات الأربعة السالفة، وإن كنا إزاء تقييم موجب.

١-٢-٥

إذا ما تجاوزنا السياقات السالفة إلى السياق الخامس: سياق تأويل مقولات سابقيه من البلاغين والنقاد عن (اللفظ و المعنى)، فإننا سوف نجد فيما يتعلق بـ (اللفظ) أن ثمة دلالة جديدة تظهر. فإذا كانت الدلالة التي صاحبت كلاً من السياق الثاني والثالث والرابع يمكن نعتها -كما سبق القول- بأنها دلالة (تأويلية سالبة)، فإنه يمكن القول إن الدلالة التي تظهر في هذا السياق يمكن نعتها -على العكس من السالفة- بأنها دلالة (تأويلية موجبة).

ذلك أن عبد القاهر، الذي يشتبك منذ الصفحات الأولى مع أصحاب السياقات الثلاثة السالفة، يدرك أنه مواجه، بعيداً عن أصحاب هذه السياقات، بتراث لا تفترق فيه التقييمات المعطاة لـ (اللفظ)، ولا الكيفية التي يحضر بها، افتراقاً جوهرياً عما لدى أصحاب السياقات الثلاثة؛ مما يتطلب ألا تكون انتقاداته مقصورة على هؤلاء وحدهم، وهو ما يفضي -بالتبعية- إلى أن يقوم بمواجهة شاملة -لا تؤمن عقباها- مع هذا التراث. وهو ما لم يكن عبد القاهر - بالطبع - مستعداً لتحمل تبعاته، كما لم يكن ليتيحه له كل من موقعه الأيديولوجي غير الجذري - بوصفه شافعياً أشعرياً - من جهة وطموحه في الاستجابة لمشروعه، من جهة ثانية، إلا أن عدم مواجهة مثل هذه التقييمات - أيضاً - لا يمثل حلاً. ذلك أن في عدم وجود افتراق جوهري بينها وبين تقييمات أصحاب السياقات الثلاثة السالفة -ما يجعل من انتقاداته الحادة لهم واختصاصهم وحدهم بهذه الانتقادات أمراً غير مبرر، وهو ما يضعف -بدوره- من تأثير خطاب عبد القاهر، ويحد من فعاليته؛ مما يتطلب حلاً نوعياً مغايراً، حلاً أقرب للاحتواء منه لكلا الحلين السابقين (المواجهة / والتجاهل).

إن هذا الحل الأمثل يتمثل – فى منظور عبد القاهر– فى التأويل، تأويل دال (اللفظ) ومصاحباته – فى خطابات أولئك البلاغيين والنقاد السابقين عليه– تأويلاً إيجابياً يتجاوب مع كل من طرحه ومنظوره، على نحو يغدو فيه هذا التأويل عبارة عن استدماج لهذه الخطابات فى خطابه، فيحد من عدد خصومه من ناحية، كما يصبح خطابه مدعوماً بسلسلة من الخطابات اللاتى لأصحابها سلطة حضور، وسطوة تأثير على جمهور المتلقين من ناحية ثانية. ليس هذا فحسب، بل إن هذا التأويل الاستدماجى يدعمه -أيضاً- فى مواجهة أصحاب السياقات السالفة.

لعل فى هذا النص ما يكشف لنا – عن كل من هذه الدلالة، والسياقات التى ترتبط بها، والكيفية التى تتصارع بها هذه السياقات فى خطاب عبد القاهر، حيث يقول فى هذا السياق:

*"قد علمنا أن أصل الفساد وسبب الآفة، هو ذهابهم عن أن من شأن المعانى أن تختلف عليها الصور، وتحدث فيها خواص ومزايا من بعد أن لا تكون وإنك ترى الشاعر قد عمد إلى معنى مبتذل، فصنع فيه ما يصنع الحاذق إذ هو أغرب فى صنعة خاتم وعمل شنف وغيرهما من أصناف الحَلْىّ، فإن جهلهم بذلك من حالها، هوالذى أغواهم واستهواهم، وورطهم فيما تورطوا فيه من الجهالات، وأداهم إلى التعلق بالمحالات. وذلك أنهم لما جهلوا شأن الصورة، وضعوا لأنفسهم أساساً، وبنوا على قاعدة فقالوا: إنه ليس إلا المعنى واللفظ، ولا ثالث وإنه إذا كان كذلك وجب إذا كان لأحد الكلامين فضيلة لا تكون للآخر، ثم كان الغرض من أحدهما هو الغرض من صاحبه = أن يكون مرجع تلك الفضيلة إلى اللفظ خاصة، وأن لا يكون لها مرجع إلى المعنى، من حيث إن ذلك، زعموا يؤدى إلى التناقض، وأن يكون معناهما متغايراً، وغير متغاير معاً ولما أقروا هذا فى نفوسهم، حملوا كلام العلماء فى كل ما نسبوا فيه الفضيلة إلى "اللفظ" على ظاهره، وأبوا أن ينظروا فى الأوصاف التى اتبعوها نسبتهم الفضيلة إلى "اللفظ" مثل قولهم: "لفظ متمكن غير قلق ولا نابٍ به موضعه"، فيعلموا أنهم لم يوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيلة، وهم يعنون نطق اللسان وأجراس الحروف، ولكن جعلوا*

*كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا "اللفظ" وهم يريدون "الصورة" التى تحدث فى المعنى، والخاصة التى حدثت فيه، ويعنون الذى عناه الجاحظ حيث قال "وذهب الشيخ إلى استحسان المعانى، والمعانى مطروحة وسط الطريق، يعرفها العربى والعجمى، والحضرى والبدوى، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير".*(٨٥)

هكذا تتحرك دلالة (اللفظ) من السلب الذى صاحبها فى سياق جاحظ (البيان والتبين) وسياقى الخبر والفصاحة عند القاضى عبد الجبار إلى الإيجاب الذى يضفيه تأويل عبد القاهر على حضور هذا الدال فى خطابات سابقيه، ليس هذا فحسب، بل إن أداة التدليل على هذا ستكون الجاحظ الذى تم الاشتباك معه وسلبه فى السياق الثالث دون أن يظهر مثل هذا النص أو يتذكره فيذكره، إذ يتخذ عبد القاهر من هذا النص للجاحظ واقتران (اللفظ) فيه بـ (التصوير)؛ حيث أورده بنصه الذى يتضح فيه هذا الاقتران فى موضع آخر، والذى هو : " *..... وإنما الشأن فى إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء، وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير."* (٨٦)

– أقول يتخذ من هذا النص ومن اقتران (اللفظ) فيه بـ (التصوير) أداة وتكأة ليؤوِّل حضور دال (اللفظ) فى نصوص سابقيه من البلاغيين والنقاد، بـ (صورة المعنى) أى بمفهومه هو ولكن إذا كانت (صورة المعنى) هى (المدلول) الذى يقرؤه عبد القاهر لحضور دال (اللفظ) فى نصوص سابقيه من البلاغيين والنقاد فما الدلالات التى ينصرف إليها هذا المدلول، أو هذا المصطلح فى نص عبد القاهر؟

يمكن القول إن لهذا المصطلح فى خطاب عبد القاهر – دلالة مفهومية مركزية تنصرف إلى الكيفية التى تُنظَّم بها الدلالة فى عبارة، أو خطاب، وإن هذه الدلالة تحوى ضمنها، بحكم تعدد كيفيات تنظيم الدلالة، مجموعة من المدلولات الإشارية التى تحيل على كل من (المجاز) و (الاستعارة) و (التمثيل) و (الكناية)، أو بمعنى آخر، على كل ما هو من قبيل دلالة معنى على معنى وبهذه المدلولات يقرأ – أيضاً – عبد القاهر حضور دال (اللفظ) فى نصوص سابقيه ممن يخرجون عن أصحاب السياقات الثلاثة السالفة، إذ يقول: *"ومن الصفات التى تجدهم يجرونها على "اللفظ"، ثم لا تعترضك شبهة ولا يكون منك توقف/ فى أنها ليست له، ولكن لمعناه قولهم "لا يكون الكلام يستحق*

اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك" = وقولهم: "يدخل فى الأذن بلا إذن" فهذا مما لا يشك عاقل فى أنه لا يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى،/ وأنه لا يتصور أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذى وضع له فى اللغة ذاك لأنه لايخلو السامع من أن يكون عالماً باللغة وبمعانى الألفاظ التى يسمعها، أو يكون جاهلاً بذلك، فإذا كان عالماً لم يتصور أن يتفاوت حال الألفاظ معه، فيكون معنى لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر = وإذا كان جاهلاً كان ذلك فى وصفه أبعد.

وجملة الأمر أنه إنما يتصور أن يكون لمعنى أسرع فهماً منه لمعنى آخر، إذا كان ذلك مما يدرك بالفكر، وإذا كان ممّا يتجدد له العلم به عند سمعه للكلام، وذلك محال فى دلالات الألفاظ اللغوية لأن طريق معرفتها التوقيف والتقدم بالتعريف.

وإذا كان ذلك كذلك، عُلم علِم الضرورة أن مصرف ذلك إلى دلالات المعانى على المعانى، وأنهم أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلاً على المعنى الثانى ووسيطاً بينك وبينه متمكناً فى دلالته، مستقلا بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يُخيّل إليك أنك فهمته من حاق اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك، فكان من هذا "الكناية" مثل قوله:

لا أمتع العوذ بالفصال ، ولا ** ابتاع إلا قريبة الاجل

ومن الاستعارة" مثل قوله:

وصدر أراح الليل عازب همه ** تضاعف فيه الحزن من كل جانب

ومن "التمثيل" مثل قوله:

لا أزود الطير عن شجرٍ ** قد بلوت المرَّ من ثمره" ( ٨٢ )

هكذا يستغل عبد القاهر ما تتيحه مجازية هذه التحديدات للبلاغة من مرونة فى التأويل ليجعل دلالة (اللفظ) والتقييمات المقترنة به تتصرف إلى كل من الكناية والاستعارة، و التمثيل، من حيث هى صور معانٍ، ومعانى معانٍ، أو من حيث هى كيفيات لتصوير المعنى، وطرائق

لتشكيله تحكمها آلية دلالية واحدة هى آلية التراكب الدلالى، مما يجعل فى إحالة هؤلاء البلاغيين والنقاد على (اللفظ) وفى النعوت التى يسندونها إليه ما لا يصطدم مع مقولاته هو، ذلك أن هذه المدلولات لـ (اللفظ - صورة المعنى) هى عبارة عن إمكانية لتوليد وتحقيق المزية، ولا يجهل المزية فيها " *إلا عديم الحس ميت النفس، وإلا من لا يُكلم، لأنها من مبادىء المعرفة التى من عدمها لم يكن للكلام معه معنى*".[٨٨]

فضلاً عن كونها جميعاً تحيل على (المعنى)، ولاتعزله، مما يجعل الإحالة على (اللفظ) فى خطابات أولئك البلاغيين والنقاد تتضمن الإحالة على (المعنى) فتختلف دلالة حضور دال (اللفظ) لديهم عنها لدى أصحاب السياقات السالفة ممن يقصرون الفصاحة على محض التلاؤم ، أو على محض (الألفاظ) دون المعنى، ولا يجعلون المعانى موضوعاً للمزية.

وبالطبع يمكن الاختلاف مع هذا التأويل لعبد القاهر، ومع المنظور الذى يترتب عليه، أيضاً، لكل من الاستعارة والكناية والتمثيل، إذ ليس بالضرورة أن تكون القراءة الوحيدة المحتملة للمسابقة بين (اللفظ) و (المعنى) فى نصوص أولئك هو حسن الوساطة والسفارة بين المعنى الأول والمعنى الثانى فى كل من الاستعارة والتمثيل والكناية كما يذهب عبد القاهر؛ إذ من الممكن -أيضاً- أن تحتمل تجنب الغموض المتولد عن استخدام الغريب، أو عن الحذف والتقديم و التأخير، أو ما يسميه، فى (الأسرار) فى سياق نقده لأبى تمام، بالإغراب فى الترتيب [٨٩] بل انه هو ذاته يفسر هذه العبارة فى الأسرار بما لا علاقة له على نحو ما بكل من المعنى الأول والمعنى الثانى وحسن السفارة بينهما فى الاستعارة أو التمثيل أو الكناية، إذ يقول " *فإنما أرادوا بقولهم "ما كان معناه إلى قلبك أسبق من لفظه إلى سمعك" أن يجتهد المتكلم فى ترتيب اللفظ وتهذيبه وصيانته من كل ما أخل بالدلالة، وعاق دون الإبانة*"[٩٠]

وهو ما لا تصبح معه هذه العبارة مقصورة على مفهومه هو لكل من (المعنى الأول) و (المعنى الثانى) وحسن السفارة القائم بينهما؛ هذا بالإضافة إلى أن عبد القاهر ذاته لم ينتج مفهوم (المعنى الأول) و(المعنى الثانى) أو (معنى المعنى) إلا فى مرحلة متأخرة هى مرحلة الدلائل بله أن يكون سابقوه قد قصدوا إليه، كما أنه ليس ثمة ما يمنع - أيضاً - أن يكون التلاؤم الصوتى هو تفسير العبارة الثانية:

"*دخول اللفظ فى الأذن بلا إذن*"، فضلا عما يصاحب هذا التأويل من إلحاح على الوضوح الكامل مع كل من الاستعارة والتمثيل والكناية.

وإذا كان هذا هوتأويل عبد القاهر لحضور دال (اللفظ) فى نصوص سابقيه من البلاغيين

والنقاد، فإن تأويل دال (المعنى) سيكمل الجزء المتبقى من مفهوم عبد القاهر لـ (معنى المعنى) *ذلك أنك إذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعانى وحلية عليها... إلى أشباه ذلك فاعلم أنهم يصفون كلاماً قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى.."* (٩١) ذلك *" أن لهم رأياً وتدبيراً، وهو أن يفصلوا بين المعنى الذى هو الغرض وبين الصورة التى يخرج فيها..."* (٩٢)

وفق هذا يكون (اللفظ) فى هذا السياق هو صورة المعنى التى هى الاستعارة – التمثيل – الكناية. كما يكـون – أيضاً – إذا استخدمنا مفهوم عبد القاهر عـن (المعنى) و (معنى المعنى) = هو (المعنى).

أما دال (المعنى) المقابل لـ (اللفظ) فسيكون هو (الغرض) الذى هو معنى (المعنى) الذى = (اللفظ) وفق قراءة عبد القاهر، أى كأن الغرض هو:

معنى (المعنى- اللفظ)، أو معنى (اللفظ – المعنى) أو معنى (اللفظ = صورة المعنى = المعنى).

وأخيراً، فعسى أن يكون قد اتضح – فى هذا السياق كل من الحراك الذى يتجاذب هذين الدالين والآلية والمحركات التى تتحكم فى حركة هذا الحراك.

١-٢-٦

أما إذا ما انتقلنا إلى السياق السادس سياق مواجهة اتجاه أبى عمرو الشيبانى، وما يمثله من شيوع لدى العامة، فإننا سنجد أمرين لافتين: أولهما هو تعاكس حركة الحراك بين (اللفظ) و (المعنى) من حيث التقييم.. بمعنى أن اتجاه حراك (اللفظ) سيكون صاعداً/ بينما اتجاه حراك (المعنى) سيكون هابطاً، وهو ما لا ينفصل – بدوره – عن مقتضيات المواجهة فى هذا السياق.

أما الأمر الثانى فهو أن دال (اللفظ) سيخرج عن كونه لغة موصوفة فى خطابات الآخرين وفى خطاب عبد القاهر ذاته، ليصبح لغة واصفة، أو لنقل ليصبح جزءاً من لغة عبد القاهر الواصفة، إذ يبدو عبد القاهر وكأنه يتكىء ويعتمد على تأويله السابق له، فنجده يستخدمه وكأنه أصبح ذا حمولة مفهومية محددة هى حمولة تأويل عبد القاهر له فى السياق السابق، إذ يصرح مباشرة بأن أحد ما يعوق تأسيس العلم هو شيوع ذلك المنظور الذى يقدم الشعر بمعناه، ويقل الاحتفال باللفظ، إذ يقول *" واعلم أن الداء الدوىّ، والذى أعى أمره*

***فى هذا الباب، غلط من قدّم الشعر بمعناه، وأقلّ الاحتفال باللفظ..*** " (٩٣)
كما أنه لا يكتفى بهذا بل يتخذ من موقف الجاحظ تجاه هذا الاتجاه الأخلاقى الضيق سنداً على نحو يدعمه ويجعل المتكلم فى مواجهة هذا الاتجاه هو الجاحظ مثلما حاول أن يواجه بنصه ذاته عن (التصوير) القاضى عبد الجبار مرة، ومن تبعوا مفهوم الجاحظ عن التلاؤم اللفظى مرة أخرى؛ فيتناص معه على نحو مطول يورد فيه نص الجاحظ عن قصة أبى عمرو الشيبانى بكامله، وبرواية (الحيوان) مرة، وبرواية (البيان) أخرى، وهو يعلق على نحو مدعم تماماً، وإن أضاف إلى (اللفظ) (النظم)، بقوله "***فقد تراه كيف أسقط أمر المعانى. وأبى أن يجب لها فضل فقال: "وهى مطروحة فى الطريق فأعلمك أن فضل الشعر بلفظه لا بمعناه وانه إذا عدم الحسن فى لفظه ونظمه، لم يستحق هذا الاسم بالحقيقة***" (٩٤)

وهكذا يكون (اللفظ) هنا جزءاً من اللغة الواصفة للشعر كما يكون تقييمه موجباً، وكأنه يستخدمه وفق الدلالة التى أوّله بها فى السياق السابق. أما المعنى فهو -على العكس- ذو تقييم سالب إذ هو فى هذا السياق لا يجاوز (الغرض) أو الموضوع بمعناه العام، وإن كان يشير هنا أيضاً إلى غرض محدد هو الحكمة بمعناها الساذج.

١-٢-٧

أما بالنسبة للسياق الأخير سياق تنوع كيفيات تشكل المزية وتحقيقها، أو لنقل – على نحو أكثر كشفاً – سياق مواجهته لعدم إدراك سابقيه من البلاغيين والنقاد لتنوع آليات تشكل المزية وتحققها فى الخطابات، فإنه يمكن القول إن دال (اللفظ) – فى هذا السياق – يستمر حاضرا كجزء من لغة عبد القاهر الواصفة بالدلالة ذاتها التى أوّله بها، وإن كان على نحو أوضح هذه المرة. أما دال (المعنى) فستنضاف إلى دلالاته السابقة من غرض وصورة معنى دلالة أخرى هى المعنى النحوى، كما أن عبد القاهر سيستخدمه كذلك كجزء من لغته الواصفة، وحيث إن الفصل القادم موضوعه هو "كيف تتشكل المزية" مما يعنى أنه سيعرض لتصور عبد القاهر لهذا ولمواقع كل من (اللفظ) و (المعنى) فى هذا التصور فإننا نكتفى بهذا التحديد الموجز لدلالة هذين الدالين فى هذا السياق، نظراً لما سيلقى على هذا السياق من ضوء فى الفصل القادم.

وأخيراً عسى أن تكون قد اتضحت صورة الحراك الدلالى لهذين الدالين والحراك المصاحب

لهذا الحراك على مستوى النبرة التقييمية التى تصاحبهما من سياق إلى الآخر ، كما عسى أن تكون اتضحت دلالة هذا الحراك بما هى جزء من مشكلات جواب عبد القاهر الذى لا يستطيع تقديمه على نحو صاف بسبب ما كان يكتنف سياق إنتاج عبد القاهر لجوابه هذا من عوائق على كل من المستوى المعرفى والأيديولجى وهو ما لم يكن عبد القاهر مهيئاً لأن يرى معه أكثر مما رآه.

## هوامش الفصل الثانى

(١) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق ص ٦٤.

(٣) المصدر نفسه ص ٩٩.

(٤) المصدر نفسه ص ص ٢٥٤ – ٢٥٥.

(٥) عبد الحكيم راضى : نظرية اللغة فى النقد العربى ص ١٣٥.

(٦) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ٥٢٩.

(٧) عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ص ٣٤٧ وانظر أيضا دلائل الاعجاز ص ٥٤٠.

(٨) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ص ٤٨٣.

(٩) أنظر المصدر السابق ص ٥٢، ٦٣، ٤٤.

(١٠) أنظر المصدر نفسه ص ٥٤.

(١١) المصدر نفسه ص ٢٤٩.

(١٢) المصدر نفسه ص ٥٢٩.

(١٣) المصدر نفسه ص ٥٣٠.

(١٤) المصدر نفسه ص ٤٩.

(١٥) حو ل التفرقة بين كل من : الدال، والمدلول، الشيء أنظر دى سوسير : دروس فى الألسنية العامة ص ١٠٩ وما بعدها.

(١٦) المرجع السابق ص ١١٠.

(١٧) المرجع نفسه ص ١١٠.

(١٨) عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ص ص ٣٧٧ – ٣٧٨.

(١٩) المصدر السابق ص ص ٣٤٧ – ٣٤٨.

(٢٠) من الجدير بالذكر أن سوسير يرى أن العلاقة بين (الدال) و (المدلول) هى محض اعتباطية، بينما يراها عبد القاهر اصطلاحية. ولقد قام العديد من الدارسين بنقد تصور سوسير لاعتباطية العلاقة بين (الدال) و (المدلول) خصوصاً بنيفنست وليفى شتراوس وياكوبسن. حول هذه النقطة أنظر سوسير : المرجع السابق ص ص ١١١– ١١٤، وحول النقد الموجه له أنظر كلا من رولان بارت : مبادىء فى علم الأدلة : ص ص ٨١ – ٨٦، وليفى شتراوس: الفكر البرى ص ١٩٠، وإن كان شتراوس يرى أن سوسير يقر بالتحفيز.

(٢١) حول كون الاختلاف مبدأ أساساً لعمل اللغة أنظر كلا من سوسير : المرجع نفسه ص ١٧٦، ص ١٨٣، وانظر أيضا رولان بارت : المرجع السابق ص ص ٨٧ – ٩٠.

(٢٢) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ص ٥٣١ – ٥٤١.

(٢٣) أنظر زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ص ١٢٦.

(٢٤) السيوطي : المزهر في علوم اللغة جـ ١ ص ٤٧.

(٢٥) زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ص ١٢٣.

(٢٦) أنظر السيوطي : المزهر ج ١ ص ٤٨ وما بعدها، وابن جني : الخصائص جـ ٢ ص ص ١٥٢ – ١٦٨، حيث يعقد ابن جني باباً في أساس الألفاظ أشباه المعاني يورد فيه عبارات كل من الخليل وسيبويه حول عكس الأصوات والصيغ للمدلول، وإن كان يمكن القول بالطبع أنهم يشيرون إلى التحفيز المتولد عن الاشتقاق والنحت ودلالة الأوزان الصرفية وبعض دوال المصاقبة.

(٢٧) الباقلاني : الانصاف ص ١٥.

(٢٨) المصدر السابق ص ١٠٧ وانظر أيضا ص ١٠٦ – ١٠٨.

(٢٩) المصدر نفسه ص ٦٠.

(٣٠) الجاحظ : رسائل الجاحظ جـ ١ ص ٢٦٢.

(٣١) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ص ٥٢٨ – ٥٤٣.

(٣٢) المصدر السابق ص ٥٢٦.

(٣٣) المصدر نفسه ص ص ٥٢٦ – ٥٢٨.

(٣٤) الباقلاني : المصدر السابق ص ١٠٦ وما بعدها.

(٣٥) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ٥٢٨.

(٣٦) المصدر السابق ص ٥٣٧.

(٣٧) المصدر نفسه ص ٥٢٩.

(٣٨) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ١٥ ص ٣٢٦.

(٣٩) المصدر السابق ج ٨ ص ٢١٥.

(٤٠) أنظر نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ص ٨٩.

(٤١) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ٥٣٠.

(٤٢) نصر أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ص ٨٧ بتصرف.

(٤٣) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ٨ ص ٢١٥.

(٤٤) المصدر السابق جـ ١٥ ص ٣١٩، ولكن لا يستخدم عبارة (يحتمل) ولكن يقول هو " الكلام الذي يصح فيه الصدق والكذب.

(٤٥) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ٥٢٨.

(٤٦) المصدر السابق ص ٥٣٠.

(٤٧) المصدر نفسه ص ص ٥٣٠ – ٥٣١.

(٤٨) المصدر نفسه ص ٤٦.

(٤٩) المصدر نفسه ٤٨.

(٥٠) المصدر نفسه ص ٥٠، ٥٤، ٢٦٠، ٤٠٦.

(٥١) المصدر نفسه ص ٥٦.

(٥٢) المصدر نفسه ص ٦٠، ٢٦٦، ٣٦١، ٣٦٥، ٣٩٩، ٤٠٧، ٤٢٦، ٤٦٠.

(٥٣) المصدر نفسه ص ٦٢.

(٥٤) المصدر نفسه ص ٦٣.

(٥٥) المصدر نفسه ص ١١٠.

(٥٦) المصدر نفسه ص ٢٥٩.

(٥٧) المصدر نفسه ص ٣٥٩.

(٥٨) المصدر نفسه ص ٣٦١.

(٥٩) المصدر نفسه ص ٣٦٦.

(٦٠) المصدر نفسه ص ٣٩٤، ص ٤٨٦.

(٦١) المصدر نفسه ص ٣٩٥.

(٦٢) المصدر نفسه ص ٤٠٢، ص ٤٥٨.

(٦٣) المصدر نفسه ص ٤٠٢.

(٦٤) المصدر نفسه ص ٤٠٧.

(٦٥) المصدر نفسه ص ٤٠٩ ، ٤٥٣ ، ٤٥٨.

(٦٦) المصدر نفسه ص ٤٢٤.

(٦٧) المصدر نفسه ص ٤٢٦.

(٦٨) المصدر نفسه ص ٤٤٢.

(٦٩) المصدر نفسه ص ٤٥٣.

(٧٠) المصدر نفسه ص ٤٥٤.

(٧١) المصدر نفسه ص ٤٥٦.

(٧٢) المصدر نفسه ص ٤٥٨.

(٧٣) المصدر نفسه ص ٤٧٦.

(٧٤) المصدر نفسه ص ٤٥٩، ٤٦٦.

(٧٥) المصدر نفسه ص ٤٦٣، ٤٨٧.

(٧٦) المصدر نفسه ص ٥٩.

(٧٧) أنظر توقف عبد القاهر إزاء التجنيس والسجع فى أسرار البلاغة ص ص ٥ - ١٨ وفى دلائل الاعجاز ص ص ٥٢٣ - ٥٢٤.

(٧٨) عبد القاهر الجرجانى دلائل الإعجاز ص ٤٣.

(٧٩) المصدر نفسه ص ٤٤.

(٨٠) المصدر السابق ص ٤٤.

(٨١) المصدر نفسه ص ص ٤٠١ - ٤٠٢.

(٨٢) دو سوسير : دروس في الألسنية ص ١٢٠.

(٨٣) المرجع السابق : ص ١١٦، وحول كل من اللاتحول والتحول في اللغة أنظر المرجع نفسه ص ص ١١٦ - ١٢٥.

(٨٤) أنظر عبد القاهر الجرجاني على سبيل المثال لا الحصر دلائل الاعجاز ص ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٦.

(٨٥) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ص ٤٨١ - ٤٨٢.

(٨٦) المصدر السابق ص ٢٥٦، وانظر أيضا الحيوان ج ٣ ص ١٣٠ - ١٣٢.

(٨٧) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(٨٨) المصدر السابق ص ٤٣٠.

(٨٩) أنظر عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ص ١٣٠.

(٩٠) المصدر السابق ص ١٣٢.

(٩١) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ٢٦٣.

(٩٢) المصدر السابق ص ٣٦٦.

(٩٣) المصدر نفسه ص ٢٥١.

(٩٤) المصدر نفسه ص ٢٥٦.

# الفصل الثالث

# كيف تتشكل المزية

إذا كان عنوان هذا الباب هو "تحولات السؤال، ومشكلات الجواب"، وإذا كان الفصل الأول منه قد اضطلع بمعاينة صورة التحول فى سؤال العلم بين (الأسرار) ، / (الدلائل)، كما اضطلع الفصل الثانى منه، بمعاينة بعض المشكلات التى اعترت وصاحبت هذا التحول، وهو ما تجسد فى حضور ظاهرة الحراك الدلالى بالنسبة لزوج (" اللفظ" / "المعنى" ) ؛ فإن هذا الفصل: "كيف تشكل المزية؟" يهدف إلى طرح ومعاينة شق أساس من شقىّ السؤال المتحول لدى عبد القاهر. أو لنقل يسعى إلى رصد ومعاينة تصور عبد القاهر لـ (الآلية) التى يتم من خلالها تشكيل خطاب ذى تميز، أو بليغ، كما يسعى- أيضاً - إلى رصد تصوره لدور وموقع كل من (المعنى) و (اللفظ)- وفق تعدد دلالات كل منهما - على مستوى هذا التشكل ذاته.

١-١

إنه ليبدو من الأهمية - فى سياق رصد جواب عبد القاهر عن هذا السؤال - أن نبدأ بتحديد مصطلح (المزية) لديه. ذلك أنه مصطلح ذو معدل عالٍ من التكرار والشيوع - على وجه التحديد - فى نص (الدلائل)؛ إذ فى مقابل وروده مرتين فحسب فى (الأسرار) يرد فى (الدلائل)، فى صيغه المختلفة - معرفاً ومنكراً، ومفرداً وجمعاً - ما لا يقل عن مائة وخمس وسبعين مرة، هذا من ناحية، أمّا من ناحية أخرى - وكما سبقت الإشارة - فإن تحديد المزية ووصفها، وذكرها، والنص عليها، وتعيينها، ورصد أمثلتها وكيفياتها يمثل بؤرة وهدف ومحور السؤال المتحول، بل هو الهدف المحرك لمشروع (الدلائل)، ولعلم البلاغة من منظور عبد القاهر؛ إذ هو الهدف الذى صيغ الموضوع الجديد للعلم: (النظم) استجابة لإنجازه وتحقيقه. وهو ما يجعل تحديد (ما قصد) عبد القاهر من هذا المصطلح أمراً أساسياً وبالغ الأهمية - كما سيتضح - من أكثر من جهة.

إذا عدنا إلى المادة التى ينتمى إليها هذا المصطلح: مادة (م.ى.ز) وجدنا أنها تدور حول، أو تنتظم دلالات ستة يمكن وصفها بأنها متجانسة ومتجاوية فيما بينها، وهى على التوالى: العزل والفرز، والفصل، والانفراد، والتباعد، والتفريق.

وإذا كان هذا المصطلح يرد مقروناً بالكلام الشعرى منه وغير الشعرى، فهل يعنى هذا،

فيما يعنيه، أن عبد القاهر يبحث عما يفصل ويُفرد ويفرق كلاماً عن كلام؟ أو ما يباعد نماذج خطابية ما عن نماذج أخرى؟ أم أنه يبحث عن الآلية التى من خلالها يمكن انجاز خطاب متفرد؟ أو لنقل يبحث عن الآلية التى يحقق من خلالها وبها خطاب متفرد تفرده؟

وجواباً عن هذا السؤال، فإنه يمكن الجواب بالإيجاب عن كلا السؤالين اللذين يتضمنهما، ولكن مع التنبه إلى أن الأول منهما -فى منظور عبد القاهر- هو شرط امكان الثانى. بمعنى أنه لا يتم الوصول إلى جواب الثانى، أى تحديد الآلية التى تحقق التفرد، إلا من خلال إدراك ما تفترق به نماذج خطابية عن أخرى.

بمعنى أن الانطلاق من النصوص ذاتها هو الذى يتيح كلاً من إدراك الاختلاف بين النصوص من ناحية، واختلاف كيفيات تشكلها من ناحية أخرى. ولكن مع ملاحظة أن ما نعنيه بالنماذج الخطابية أو اختلاف النصوص، لا ينصرف على الإطلاق إلى ما تفترق به الأنواع الخطابية بعضها عن بعض، كـ (الشعر) فى مقابل (النثر) مثلا، أو ما يفرق نوعاً نثرياً عن نوع آخر، كـ (المقامة) فى مقابل (الخطابة). ذلك أن الآلية التى تتحقق من خلالها المزية تبدو – من منظور عبد القاهر– مجاوزة لحدود نوع بعينه. أو لنقل بعبارة أخرى: إن عين عبد القاهر مثبتة على رصد الأساس فى تحقيق المزية؛ بغض النظر عن حدود نوعٍ بعينه، ومن ثم فإن ما نعنيه بما تفترق به نماذج خطابية عن أخرى يتوجه إلى إدراك كل من الاختلاف والتشابه فى كل من كيف وكم حضور المزية فيما بين الخطابات على النحو الذى يتيح أساس تصنيف أو لنقل معياراً يمكِّن من وضع كل مجموعة من الخطابات المتقاربة والمتشابهة من حيث كيف وكم حضور المزية على درجة بعينها من درجات سلم المزية؛ على النحو الذى يجعل الحكم منضبطاً ومبرراً، بغض النظر عن كون الخطاب شعرياً أو نثرياً أو ينتمى إلى نوعٍ محدود من نوعى الخطاب السالفين.

وفق هذا، فإنه يمكن القول إن عبد القاهر ينطلق فى رصده لكل من أشكال حضور المزية و الآلية التى من خلالها تتحقق هذه الأشكال على تفاوتها، من كونها – أى المزية – إمكاناً يتفاوت حضوره من خطاب إلى أخر، وفق الهدف، أو على حد عبارته، الغرض والقصد الذى يسعى هذا الخطاب لإنجازه، وبالطبع، وفق الكفاءة التى يمتلكها منجز هذا الخطاب. ومن ثم فإن صور حضور هذه الآلية وكيفياتها تتفاوت وتختلف وفقاً لتفاوت المنجزين وتفاوت سياقات الانجاز أيضاً.

ولهذا، فلا يمكن إدراك تلك الآلية إلا انطلاقاً من إدراك الاختلافات والفروق فيما بين

الخطابات، بداية من النماذج التى تكون فى الدرجة الصفر، مثل "زيد منطلق" مثلا، ومروراً بما يعلوها حتى يمكن بلوغ الهدف. ولكن لعله ينبغى التنبيه - أيضا - إلى أن كون عبد القاهر يرى أن المزية إمكان، لا يعنى أنه يراها كإمكان مفتوح؛ ذلك أن هذا الإمكان قد وجد أقصى تحقيق له فى نص محدد بعينه، هو النص القرآنى أو لنقل بعبارة أخرى: إن هذا الإمكان قد تم غلقه من خلال النص القرآنى، وإن لم يكن ثمة ما يمنع - بالطبع - من كونها إمكاناً متنوعاً.

وفق ما مضى فإنه يمكن القول: إن مفهوم (المزية) - لدى عبد القاهر- له جانبان:

- جانب (تصورى) يشير وينصرف إلى (الآلية) التى تجعل خطاباً ما خطاباً بليغاً، أو خطاباً ذا تفرد.

- وآخر (إجرائى) يشير وينصرف إلى (التحقق العيانى) لناتج هذه الآلية فى الخطاب ذاته عبر ظواهر محددة كـ: التقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والفصل والوصل، والاستعارة و التمثيل والكناية ... الخ، وفق ما هو محقق فى الخطاب.

وعليه؛ فإنه يمكن القول: إن مفهوم (المزية) - لدى عبد القاهر- يلتقى مع المفهوم المعاصر لـ (الشعرية) Poetics أو (علم الأدب) فى جانب أساس منه؛ من حيث إن عبد القاهر يبحث عن (الآلية) المجردة التى تقف وراء انجاز الخطابات ذات التميز بغض النظر عن أنواعها، وإن كان يفترق عنه فى نقطة أخرى، هى بالغة الأهمية على المستوى الإبستمولوجى، وهى أن الشعرية المعاصرة- لا تجعل - بطبيعة الحال - من نص ما الحد الأقصى لإنجاز ممكناتها [1]، مثلما هو الحال عند عبد القاهر، إلا أنه مع ذلك يمكن القول: إن سعى عبد القاهر لإنجاز هدفه الإيديولوجى - الماثل فى التدليل على إعجاز النص القرآنى على أرضية صلبة معرفياً، قد ساعد على ألا تكون هذه المصادرة حائلاً دون إدراك آلية تشكل المزية، إذ ظل إدراك آلية تشكل الخطاب البشرى هو المنطلق لإدراك آلية الخطاب الإلهى = (القرآنى)؛ إذ يشترك كل منهما فى كونه خطاباً كما يشترك كل منهما - أيضاً - فى كون متلقيه بشرياً. وهو الأمر الذى يجعل الخطاب الإلهى خاضعا للآلية ذاتها التى يخضع لها الخطاب البشرى فى تشكيله وتحقيقه لـ (المزية). نعم يمكن القول إن عبد القاهر لم يقصد هذا ولم يصرح به على الإطلاق، إلا أن مجمل عمله، الذى يتخذ من الخطاب البشرى تمثيلاته على تشكل المزية وتحققها، ينطق بذلك، وإن لم يكن عبد القاهر - فى الأغلب - واعيا أو متنبهاً لمثل هذا النطق.. وهو ما يمكن تفسيره بوصفه مفارقة متولدة عن التعارض القائم بين الهدف الأيديولوجى وكيفية التدليل المعرفى.

١ - ٢

لعل فيما سبق ما قد يثير تساؤلا مؤداه: إذا كانت (المزية) - فى منظور عبد القاهر- إمكاناً متنوعاً ومتفاوتاً أفلا يعنى هذا أن تلك الآلية التى تتشكل بها المزية ليست آلية واحدة وأن أمر تحديدها أمر مراوغ ومشكوك فيه؛ ومن ثم يغدو هذا الهدف غير قابل للتحقيق؟ واحترازاً من ورود مثل هذا السؤال فإنه ينبغى التنبه إلى أن تفاوت حضور المزية يكون على مستوى الخطابات المنجزة، وأن هذا ليس هو موضوع عبد القاهر المعرفى، وإنما موضوعه هو إدراك تلك الآلية المجردة التى تقف وراء انجاز الخطابات.

ومن ثم ينبغى عدم الخلط بين هذا الموضوع المجرد والصور المختلفة -متمثلة فى النصوص أو الخطابات- التى تحققه أو يتحقق بعضه أو كله فى بعضها. فالأول هو الموضوع وهو يخرج كلية - على المستوى التصورى - عن الوصف بالتفاوت، أمّا ما تحققه الخطابات من مزية فهو ما يمثل المستوى الإجرائى للمفهوم وهو ما يتجلى فيه التفاوت.

إنّ تفسير هذا هو أن لدى عبد القاهر هدفاً يتمثل فى تفسير النصوص وتقييمها، بما فيها النص القرآنى، وأنه كيما يتم تحقيق هذا الهدف فلابد من إدراك الآلية، أو لنقل القانون الكامن وراء إنتاج أو، على حد عبارته، صنع وعمل النصوص، إلا أنه لا يمكن الوصول إلى إدراك هذه الآلية، أو هذا القانون، إلا من خلال التعامل مع النصوص ذاتها.

وبهذا نكون إزاء هدف، وموضوع هو شرط إمكان تحقيق هذا الهدف، وشرط آخر يتمثل فى معاينة النصوص والانطلاق منها ومما هو منجز فيها، لإمكان إدراك، والوصول إلى الموضوع - الشرط = (آلية المزية).

بمعنى: أنه إذا كان عبد القاهر يرى ضرورة تعيين المزية فى النصوص، أو على حد عبارته:

***"إنه لابد لكل كلام تستحسنه . . من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل"*** (٢).

فإن كلاً من التعيين والتدليل يمثل هدف الفعل المعرفى لديه أما موضوع هذا الفعل فهو إدراك تلك الآلية المجردة التى تأتى الخطابات المختلفة كمفعول لها. وإذا كان عبد القاهر قد حدد هذه الآلية بأنها (النظم) بما هو توخى معانى النحو فى معانى الكلم (٣) ، فإنه يرى أن إدراكه على هذا النحو لا يتم إلا من خلال إدراك النماذج والأنماط الخطابية فى اختلافها وتنوعها من ناحية، وفيما تشترك فيه من ناحية أخرى؛ ولهذا نجده يقول:

" إن من الكلام ما أنت تعلم إذا تدبرته أن لم يحتج واضعه إلى فكر وروية / حتى انتظم بل ترى سبيله فى ضمّ بعضه إلى بعض، سبيل من عمد إلى لآلٍ فخرطها فى سلك، لا يبغى أكثر من أن يمنعها التفرق، وكمن نضد أشياء بعضها على بعض، لا يريد فى نضده ذلك أن تجيء له منه هيئة أو صورة، بل ليس إلا أن تكون مجموعة فى رأى العين، وذلك إذا كان معناك، معنى لا تحتاج معه أن تصنع فيه شيئاً غير أن تعطف لفظاً على مثله، كقول الجاحظ: "جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً، وبين الصدق سبباً، وحبّب إليك التثبت، وأشعر قلبك عزّ الحق، وأودع صدرك برد اليقين، وطرد عنك ذلّ اليأس، وعرّفك ما فى الباطل من الذلة وما فى الجهل من القلة"، وكقول بعضهم: "لله دُرّ خطيب قام عندك يا أمير المؤمنين، ما أفصح لسانه، وأحسن بيانه، وأمضى جنانه، وأبلّ ريقه وأسهل طريقه."

= ومثل قول النابغة فى الثناء المسجوع: "أيفاخرك الملك اللّخمىُّ، فوالله لقفاك خير من وجهه، ولشمالك خير من يمينه، ولأخمصك خير من رأسه، ولخطؤك خير من صوابه، ولعيك خير من كلامه، ولخدمك خير من قومه" =.

فما كان من هذا وشبهه لم يجب به فضلٌ إذا وجب، إلا بمعناه أو بمتون ألفاظه، دون نظمه وتأليفه، وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى فى الأمر مصنعا، وحتى تجد إلى التخير سبيلاً ... وهذا الباب ينبغى أن تراعيه وأن تعنى به، حتى إذا وازنت بين كلامٍ وكلام دريت كيف تصنع فضممت إلى كل شكلٍ شكلَه، وقابلته بما هو نظير له، وميّزت ما الصنعة منه فى لفظه، مما هى منه فى نظمه". [4]

يفرّق عبد القاهر - كما هو واضح - فى هذا النص بين نموذجين أو نمطين من أنماط الخطاب:

أول : يكاد لا تجب له مزية، لم يحتج واضعه إلى فكر ورويّة، انتظامه لا يستهدف تكوين هيئة أو صورة، وإنما هو محض ضم لوحدات مستقلة على نحو يبديها متصلة دون أن يكون

اتصالها هذا هو الاتصال الكائن بين وحدات هيئة محددة أو صورة بعينها على النحو الذى يقتضى فيه تغيير موقع أى وحدة من وحدات الصورة أو الهيئة تغيير مجمل الشكل أو تشويهه، أو لنقل هو اتصال هش لا تفرضه وتوجبه حتمية علاقية لبنية صورة محددة، وإنما هو اتصال أشبه ما يكون بجزافية التجاور الذى يفرضه الاشتراك فى المكان، دون هدف غير الاجتماع فحسب.

فهو اتصال يصوغه التجاور بين العناصر دون أن تكون علاقة هذه العناصر علاقة اقتضاء ولزوم متولدة عن بنية ما لصورة ما. اتصال لا يعدو الجمع والمنع من التفرق الذى يحققه السلك الذى تخرط فيه لآلىء العقد، دون أن يكون مقصوداً تكوين صورة ما من ضم هذه اللآلى غير الجمع والاجتماع فقط. فهو انتظام حاضرة فيه اللآلى، وكل ما يقوم به الناظم هو إحضار السلك ووضعها فيه، وهو ما يمثل العطف، دون أن يغوص الناظم، بداية لاجتلابها، وهو ما يشير إليه عبد القاهر بغياب الفكر والرويّة و (التخير) من ناحية، وغياب (الصورة) من ناحية أخرى.

وثانٍ: تجب له المزية، ويقترن - على الضد من السالف - بكل ما نفى عن الأول. أى أنه قرين الفكر والرويّة، والصورة والتخير، بل ولعله أيضاً قرين الغوص.

واللافت أن عبد القاهر يجعل مزية النمط الأول إذا وجبت هى مزية (المعانى) أو (متون الألفاظ) - على نحو يبدو أن عبد القاهر يساوى فيه بين الاثنين - دون (النظم) (التأليف). وإذا ما تساءلنا عن دلالة موجب المزية لهذا النمط، أى نمط (المعانى) = (متون الألفاظ) مستندين إلى كل من النصوص التى يوردها عبد القاهر كأمثلة لهذا النمط، وغيرها من النصوص، لأمكننا القول إن الدلالة التى يستخدم بها عبد القاهر فى هذا النص، كلاً من (المعانى) و (متون الألفاظ) هى ذاتها الدلالة التى أوّل بها دال (اللفظ) فى نصوص سابقيه من البلاغيين والنقاد، أى بما هو مشير إلى كل من (الاستعارة) و(الكناية)، (التمثيل)، بل - كما سيتضح - إلى (المجاز) ككل؛ أى بما هو دال على التراكب الدلالى الذى يتحقق فى هذه الأنواع البلاغية - أو لنقل بما هو - إذا جاز الاشتقاق - دال على (التّدال) بين (المعانى الأول) = (الألفاظ) و (المعانى الثوانى).

وعليه تكون دلالة كل من (المعانى) و (متون الألفاظ) هى الدلالة ذاتها التى يعنيها عبد القاهر فى سياق تفسيره لحضور دال (اللفظ) فى نصوص سابقيه حالة كون هذا الدال لغة موصوفة، وفى سياق تفسيره لآلية الإحالة فى كل من (الاستعارة والكناية والتمثيل والمجاز) ، حالة كون دال (اللفظ) لغة واصفة يحيل عبد القاهر من خلاله على حضور هذه الأنواع البلاغية أو بعضها فى خطاب ما. وهو ما يمكن القول إن هذا النص يعكسه، إذ ليست المعانى و متون الألفاظ إلا ما يعنيه عبد القاهر بـ (المعانى الأول). ولكن إذا كانت تلك هى دلالة كل من

(متون الألفاظ) و (المعانى) فى هذا النص فأليس ثمة ما قد يعرض من تساؤل حول التقييم الموجب الذى يقرنه عبد القاهر، فى العديد من السياقات، بكل من الاستعارة والكناية والتمثيل والمجاز، وعبارته المتشككة فى وجوب (الفضل) لهذا النمط من الخطاب؟

وهنا يمكن القول إنه ينبغى التفريق بين أمرين:

الأول هو (التدال) أو (المعنى / "معنى المعنى") ، الذى يمثل آلية ثابتة لهذه الأنواع البلاغية، من حيث هو إمكان أو بما هو إمكان موجب على المستوى التصورى.

والثانى هو الصور المتفاوتة والمختلفة التى يتجلى أو يتحقق بها هذا الإمكان فى هذه الأنواع البلاغية على اختلافها. وعليه فإن تشكك عبد القاهر فى وجوب (الفضل) لا ينصرف إلى ما تتوفر عليه هذه الآلية من إمكان لتحقيق المزية والفضل، ولكن ينصرف نحو (التدال) المتحقق فى الخطابات المتعينة فى نصه. بمعنى آخر إن هذ التشكك ناتج عن كون المتحقق من تدال أو ("المعنى" / "معنى المعنى") فى نصوص الجاحظ والنابغة وغيرهما تدالاً مستهلكا ومتداولاً هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى فهو إن هذه الآلية: آلية (التدال) (المعنى / "معنى المعنى") ليست هى وحدها ما يحقق المزية، إذ ثمة (النظم) – (التأليف) – أيضاً. ومن ثم لا يكون تشكك عبد القاهر فى هذا النص منصرفاً نحو (التدال) من حيث هو آلية دلالية وإمكان لتوليد المزية، وإنما يمكن القول إن صيغة تشككه تلك تلمح – كما سيصرح فيما بعد، بل وكما ينعكس فى هذا النص نفسه – إلى أن (التدال) يتطلب شروطاً أخرى كيما يكون فعالاً.

أمّا فيما يتعلق بصيغة النفى التى تنعكس فى عبارة "دون نظمه وتأليفه" فإنه يمكن القول إنها تستهدف التنبيه إلى غياب فعالية آلية أخرى، لتوليد المزية فى هذه النصوص وهى آلية (معانى النحو) إذ يمكن القول إن هاتين الآليتين: (معانى النحو) و ("المعنى" / "معنى المعنى") أو التدال يمثلان معا فى (النظم) – بآل التعريف – الآلية المجردة فى منظور عبد القاهر لتوليد المزية وتفسيرها. ولذلك فإنه ينبغى التفريق – فى خطاب الدلائل – بين كل من المستوى التصورى لـ (التدال) بما يتيحه بأنواعه المختلفة، والمستوى الاجرائى الذى يتمثل فى التحققات المختلفة والمتفاوتة كما ينبغى الأمر ذاته بالنسبة إلى (معانى النحو) أو لنقل بالنسبة لـ (النظم) بهذه الدلالة أى دلالة معانى النحو. اذ يمكن القول إن مصطلح (النظم) بهذه الدلالة يكون أقرب إلى دلالته الإجرائية، مما هو إلى دلالته التصورية، فى مفهوم عبد القاهر له.

وأخيرا فإنه ينبغى التفريق بين هذا الفصل الذى يقيمه عبد القاهر بين (التدال) = ("المعنى"/"معنى المعنى") بما هو آلية دلالية متحققة فى نمط من الخطابات ومحققة لنمط من

المزية، وبين (النظم) = (معانى النحو) بما هو آلية مختلفة متحققة فى نمط آخر من الخطابات ومحققة لنمط آخر من المزية و/ بين تصور عبد القاهر لـ (آلية تشكل المزية) = (النظم) على المستوى التصورى الذى هو مجاوز لمثل هذا الفصل والذى بما هو آلية مجردة ينتظم الآليتين معاً.

لعل ما نعنيه يتضح – على نحو أفضل – بعد معاينة بعض النصوص الأخرى لعبد القاهر، وبعد إنارة السياقات التى تعمل فيها هذه النصوص ذلك أن كلا من عزل هذه النصوص عن سياقاتها، وعدم التنبه إلى كون (الحراك الدلالى) عند عبد القاهر يجاوز حضوره كلاً من (اللفظ) و (المعنى) إلى (النظم) أيضاً – قد أفضى إلى تفسيرات تزيد من إرباك هذه النصوص، بدلا من أن تفسره أو تزيله.

١-٢-١

إن من يدقق فى نص عبد القاهر السالف يتبين أنه لا يستهدف فحسب تعيين نوع المزية فى الخطابات التى ضمنها نصه، ولكن يتوخى بالأحرى التفريق بين هذا القسم من الكلام الذى مزيته فى (لفظه)، وقسم آخر مزيته فى (نظمه). وما هذا النص إلا مفتتح لاستجلاء أقسام الكلام، أو لنقل أنماط الخطاب المتميز أو البليغ فى علاقته بـ (المزية)، إذ يُعقبه عبد القاهر مباشرة بنص آخر يجلّى فيه هذه الأنماط، وينبّه إلى الخلط والالتباس الذى يعترى المقيِّمين للكلام، أى البلاغيين والنقاد، فى إدراك فاعل المزية فى الكلام؛ دون أن ينص – وفق عادته– على أنه يعنيهم هم على وجه التحديد، فيقول:

*"واعلم أن هذا = أعنى الفرق بين أن تكون المزية فى اللفظ، وبين أن تكون فى النظم = باب يكثر فيه الغلط، فلا تزال ترى مستحسناً قد أخطأ بالاستحسان موضعه، فينحل اللفظ ما ليس له، ولا تزال ترى الشبهة قد دخلت عليك فى/ الكلام قد حسن من لفظه ونظمه، فظننت أن حُسنَهُ ذلك كلّه للّفظ منْهُ دوْن النظم.*

*مثال ذلك، أن تَنْظُرَ إلى قولِ ابن المعتز:*

*وإنّى على اشفاقِ عينى من العدى ** لتجمحُ منّى نظرةٌ ثم اطْرِقُ*

*فترى أن هذهِ الطُّلاوة وهذا الظرف، إنما هو لأنْ جعلَ النَّظَر "يجمح" وليس هو ذلك، بل لأن قال فى أوّل البيت "وإنّى" حتى دخل*

اللاّم فى قوله "لتجمع" ثم قوله : "منّى" = ثم لأن قال "نظرة" ولم يقل "النظر" مثلاً = ثم لمكان "ثمّ" فى قوله: "ثم أطرِق" - وللَطيْفَةٍ أُخرى نَصَرَت هذهِ اللّطائفَ، وهى اعتراضه بين اسم "إنّ" وخبرها بقوله: "على إشفاق عَيني من العدى".

وإن أردت أعجَب من ذلك فيما ذكرت لك، فانظر إلى قوله:

سالتْ عليه شِعَابُ الحىّ حينَ دعا ** أنصَاره بُوجوهٍ كالدّنَانير

فإنك ترى هذه الاستعارة، على لُطفها وغرَابتها، إنما تم لها الحسنُ وانتهى إلى حَيْثُ انتهى، بما تَوخىٍّ فى وَضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدُها قد مَلُحت ولَطُفَتْ بمعاونةِ ذلكَ ومُؤازَرَته لها وإنْ شككت فاعمَدْ إلى الجارين والظّرفِ، فأزلْ كلاً منها عن مكانه الذى وضعه الشاعر فيه، فقل: "سالت شعابُ الحىّ بوجوهٍ كالدنانير عليه حين دعا أنصاره" ثمّ انظرْ كيف يكونُ الحالُ، وكيفَ يذهبُ الحُسْنُ والحَلاوةُ؟ وكيفَ تُعْدَمُ أرْيَحيتك التى كانَتْ؟ وكيفَ تذهبُ النّشوةُ التى كُنْتَ تجدها؟

وجُمْلَةُ الأمرِ أنّ هَهُنا كلاماً حُسْنُهُ/ لِلّفظِ دُوْنَ النّظْمِ، وآخَرُ حُسْنُهُ، للنظْم دُوْنَ اللفظِ، وثالثاً قد أتاه الحسنُ من الجهتين، وَوَجَبتْ له المزيّةُ بكلا الأمرين.. والإشكال فى هذا الثالث، وهو الذى لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حِفْتَ فيه على النّظمِ، فتركتَهُ وطمَحْتَ ببَصَرِكَ إلى اللفْظِ، وقدرت فى حسنٍ كان به وباللفظ، أنّه للفْظِ خاصة". (٥).

يؤكد - إذاً - هذا النص أن دلالة (اللفظ) هى ذاتها الدلالة التى أوّله بها فى نصوص سالفيه، وأنه يتحول من كونه لغة موصوفة ليصبح جزءاً من لغة عبد القاهر الواصفة، وأنه يصبح دالاً مدلولاته هى الاستعارة والكناية والتمثيل الكائن على حد الاستعارة والمجاز بصوره المختلفة، ودلالته هى تلك الآلية الماثلة فى (التدال) أو ("المعنى" / "معنى المعنى") التى يتوفر عليها كل مدلول من المدلولات الآنفة. وعليه يمكن القول إن دال (اللفظ) فى سياقات محددة من (الدلائل)، هى سياق تنوع صور المزية، وسياق تفسير المجاز والاستعارة وسياق رفض

(المطابقة بين التفسير والمفسر) بالاضافة - بالطبع - إلى سياق تئويل سابقيه، أقول يغدو دال (اللفظ) فى هذه السياقات ذا دلالة إجرائية تعينية تحيل على المدلولات السالفة وعلى آلية (التدال) ("المعنى" / "معنى المعنى"). هذا بداية أما إذا أتينا إلى تحديد هدف عبد القاهر من هذا التقسيم فإنه يمكن القول إنه يتمثل فى الاستدراك على من سبقوه وعلى معاصريه فى عدم انتباههم إلى ما يتيحه (النظم) متمثلا فى المستوى (الدلالى - النحوى ) = (المعنى النحوى) من امكانيات لتشكيل وتحقيق المزية - وانحسار نظرهم واقتصاره على قرن المزية بمدلولالات (اللفظ) من:

استعارة وكناية وتمثيل ومجاز ذلك أنه يرى - وكما هو واضح من النص - أنهم لم يهدروا فعالية هذا المستوى فحسب، بل انهم يخلطون فعاليته بفاعلية غيره ويردونه إليه خاصة فى النمط الثالث الذى ينعته عبد القاهر بكونه نمطاً إشكالاً. ولهذا فإن عبد القاهر يستهدف إزالة الخلط الذى عمّه البلاغيون والنقاد فيما يتعلق بهذ النمط الثالث؛ والتنبيه إلى فعالية المستوى النحوى فى تشكيل المزية إن بمفرده، وإن بتآزره مع آلية (التدال) = ("المعنى" / "معنى المعنى") وهو ما يتحقق مع النمط الثالث الذى يأتيه الحسن من الجهتين وتجب له المزية بكلا الأمرين، وهو أكثر الأنماط إلباساً وإشكالاً ومراوغة فى تحديد المزية، نظراً لاندماج الآليتين معا: آلية (معانى النحو) وآلية (التدال) وتفاعلهما فيه.

إن هذا النمط - فى الواقع - يمثل التحقق العيانى لتصور عبد القاهر لـ (كيف تتشكل المزية)، وللمزية من حيث هى آلية مجردة تتمثل فى (النظم) لا بما هو محض المستوى (الدلالى- النحوى) = معانى النحو، ولكن بما هو (مولّد الدلالة ومنظّمها وبانيها) فى الخطاب، لا على مستوى دلالة التراكيب فحسب، ولكن - أيضاً - على مستوى تراكب الدلالة وتضعيفها فى حالة (التدال) : (الاستعارة - الكناية - التمثيل - المجاز).

إن هذا التقسيم الذى يقيمه عبد القاهر قد يدفع البعض إلى استبعاد ما ننص عليه أعلاه؛ إذ قد يوهم هذا التقسيم أن ثمة انفصالاً فى تصور عبد القاهر فى حالة القسم الأول الذى ترتد فيه (المزية) إلى (اللفظ)، بين كل من (اللفظ) بدلالته تلك وبين (النظم). وهنا ينبغى التنبه إلى ما سبقت الإشارة إليه من تعدد دلالة دال (النظم) عند عبد القاهر، فنتساءل أى نظم، أو انفصال بين (اللفظ) وبين أى دلالة من دلالات النظم؟.

وهنا يمكن القول إن (النظم) فى (الدلائل) يتراوح بين ثلاث دلالات أساسية، اثنتين منهما ثابتتين أو قارتين، والثالثة متحركة.

أمّا الدلالة الأولى فهى ثابتة ومصاحبة لاستخدام عبد القاهر لهذا الدال فى المواقع

المختلفة، وتعنى النظم من حيث هو عملية الإنشاء ذاتها، أى بما هو مولّد الدلالة ومنظّمها وبانيها، أى النظم بما هو منشىء الخطاب.

أمّا الدلالة الثانية، وهى مصاحبة للأولى وغير منفكة عنها، فهى (النظم) من حيث هو محض النحو الذى يحقق نحوية الخطاب واتساقه فحسب وهو ما يمثله على المستوى المفهومى تعريفه الذى يحدد

*" أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض"* (٦) والذى يفصّله قائلاً *"فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها ما معناه وما محصوله؟ و إذا نظرنا فى ذلك، علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أومفعولاً، أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر = أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثانى صفة للأول، أو تأكيداً له، أو بدلاً منه= أو تجىء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صفة أو حالاً أو تمييزاً ..."* (٧) .

– كما تمثله -أيضاً- على المستوى المجازى صورة السلك الذى يخرط اللآلى ويضُمها حيث ليس ثمة قصد من المنشىء إلى صورة أو هيئة (٨) أمّا الدلالة الثالثة، وهى تلك التى ننعتها بكونها متحركة، والتى يمكن القول إنها لا تحضر إلا مصحوبة بالدلالتين السالفتين أو لنقل إن الدلالتين السالفتين، يمثلان شرطى إمكانها، وإن حضورها يتضمن حضوريهما، ولكن محوّلاً ومحوّراً، فهى (النظم) من حيث هو *"توخى معانى النحو فى معانى الكلم"* (٩)، وهو ما نكون معه إزاء قصد إلى صورة وصفة. *" إن لم يُقدّم فيه ما قُدم، ولم يُؤَخر ما أُخر، وبُدِىء بالذى ثُنّى به، أو ثُنّى بالذى ثُلّث به، لم تحصل لك تلك الصورةُ وتلك الصفة."*(١٠) أى بما هو مجاوزٌ لتحقق النَّحوية والاتساق فحسب فى الخطاب إلى تحقيق المزيّة والاتساق (العجيب) (١١) أو المضاعف الذى يحقق تناسق الدلالة – أو الذى يحققه تناسق الدلالة (١٢) وهو ما يتمثل فى مظاهر أسلوبية محددّة من قبيل: التقديم والتأخير، والفصل والوصل، والحذف، والتعريف والتنكير أى (النظم) بما هو تشغيل للإمكانيات الدلالية للتراكيب من خلال إدراك الفروق الدلالية المصاحبة للبدائل التركيبية المختلفة كأن

*"ينظر فى "الحروف" التى تشترك فى معنى ثم ينفرد كل واحد*

*منها بخصوصية فى ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك فى خاص معناه .... وينظر فى "الجمل" التى تُسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ... ويتصرف فى التعريف ، والتنكير، والتقديم، والتأخير، فى الكلام كله، وفى الحذف، والتكرار، والإضمار، والإظهار، فيصيب بكلّ من ذلك مكانه.." "١٣" مع "المعنى والأغراض التى يوضع لها الكلام، / بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض.." إذ "ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذى تريد والغرض الذى تؤمّ." (١٤).*

والنظم بهذه الدلالة هو ما يعنيه عبد القاهر فى القسم الثانى من الكلام الذى تكون المزية فيه لـ (النظم) دون (اللفظ)، حيث نكون إزاء هذه المظاهر الأسلوبية، وتكون موظّفة على نحو فعّال، فى خطاب لا يتضمن استعارات أو كنايات أو تمثيلات، أو يكون ما فيه من هذه الأنواع من قبيل الاستعارات والكنايات والمجازات الميتة أو المستهلكة التى تكون فعاليتها محدودة أو معدومة (١٥) مقارنة بفعالية المستوى النحوى ومظاهره الأسلوبية فى هذا الخطاب، وذلك مثل ما يولّده التوازى، أو على حد عبارة عبد القاهر "*المزواجة بين المعنيين فى الشرط والجزاء*" من مفارقة فى قول البحترى:

*إذا ما نهى الناهى فلجّ بى الهوى ** أصاخَتْ إلى الواشى فلجّ بها الهجرُ.*

أو فى قول سليمان بن داود القضاعى:

*فَبَيْنَا المَـرْءُ فى عَلْيَاءَ أهْوَى، ** ومُنْحَطٌّ اتيـح لهُ اعْتلاءُ.*

*وبَيْنَا نعمَةٌ إذْ حَـالَ بـؤسٌ، ** وبؤس، إذ تعقبه ثـراءُ"١٦.*

أو مثل مايولده التقديم للظرف، والاختيار لصيغة المضارع بدلاً من الماضى، والتنكير بدلاً من التعريف والبناء للمجهول بدلاً من البناء للمعلوم فى أبيات ابراهيم بن العباس من تنظيم للدلالة والصورة، حيث يقول:

*فلو إذْ نبَا دَهْرٌ ، وأُنْكِرَ صاحبٌ ** وسُلّطَ أعْدَاءٌ، وغَابَ نَصيرُ*

*تكُونُ عَنْ الأهوَازِ دَارى بِنَجْوَةٍ ، ** ولكنْ مَقَاديرٌ جَرَتْ وامـُورُ*

*وإنّى لأرْجو بَـعْدَ هَذا مُحَمَّـداً ** لأفضَلِ مـا يُرْجى اخٌ ووزيرُ*

حيث "*ترى ما ترى من الرّونق والطّلاوة، ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقّد السّبَبَ فى ذلك، فتجده إنّما كان من أجْل تقديمه الظرف الذى هو "إذ نبا" على عامله الذى هو "تكون: وأنْ لم يقلْ: فلو تكونُ عن*

*الأهواز دارى بنجوةٍ إذْ نبادهرِ = ثمّ أن قال: "تكونْ" ، ولم يقلْ "كان = ثمّ أ ن نكر الدهر ولم يقل: "فلو إذْ نبا الدهر" = ثمّ أنْ ساق هذا التنكير فى جميع ما أتى به من بَعدُ = ثم أن قال: "وأنكر صاحب" ولم يقلْ: "وأنكرتُ صاحباً" = لا ترى فى البيتين الأولين شيئاً غير الذى عددتُه لك تجعله حسناً فى "النظم" وكله من معانى النحو كما ترى"(١٧).*

وإذا كان يمكن القول إن ثمة ما ينتمى إلى حيز (اللفظ) فى تلك الأبيات، وهو استعارة "نبا الدهر"، فإنه يمكن القول إن عبد القاهر يقيم تقسيمه على أساس المستوى المهيمن فى الخطاب. ولكن إذا كان لا يمكن أو يندر تصور خطابات تخلو من استعارات أو كنايات أو غيرهما من أنواع المجاز المختلفة، فإن عبد القاهر لا يغفل عن هذا، ولكنه يهدف من إقامة تقسيمه إلى لفت الانتباه إلى فعالية المستوى النحوى وما يتوفر عليه من إمكانيات فى تحقيق المزية من جهة، وتفسيرها من جهة أخرى وهو ما تم إغفاله من قبل البلاغيين والنقاد. هذا بالإضافة إلى أن عبد القاهر يتعامل مع نماذج خطابية محدودة كالبيت المفرد أو الآية المفردة، أو الاثنين أو الثلاثة أو ما فى هذه الحدود، أى أنه يتعامل مع خطابات قصيرة وهو مالا يعدم معه ألا تكون هذه الأنواع حاضرة، أضف إلى ذلك أن حضور هذه الأنواع لا يعنى بالضرورة حضوراً للمزية، إذ ثمة كثير منها يكون -كما سبق القول- متداولاً إلى حد الاستهلاك والموت، وداخلاً فى حيز خطابات هدفها تحقيق التواصل فحسب دون تحقيق التأثير.

وإذا كانت تلك هى دلالات النظم عند عبدالقاهر فإنه يمكن القول، إن مفهوم النظم يتسع ويتدرج ليشمل ويستوعب كل أنواع الخطاب ما يقتصر منها على تحقيق التواصل والإعلام، وما يتجاوز هذا متضمناً إيَّاه إلى تحقيق التأثير والفعالية، ولكن مع ملاحظة أن التأثير بدوره يتدرج ويتفاوت وفقاً لكل من كيف وكم حضور (النظم) وهنا وفيما يتعلق بـ (كيف) حضور (النظم) فإنه يمكن القول إن ثمة صوراً أربعة لحضور (النظم).

الأولى: حيث يكون الخطاب فى درجته الصفر بصورة كاملة حيث نحن إزاء تعليق فحسب، وحيث لا وجود لأى نوع من التَّضعيف الدلالى إن على المستوى الدلالى أو على المستوى التركيبى وإن على المستويين معاً.

الثانية: حيث نحن إزاء نوع واحد من التَّضعيف الدلالى يتمثل فى محض حضور وعمل الدلالتين الأوليين لـ (النظم) بصورة مولدّة لـ (التدال) = ("المعنى" / "معنى المعنى") حيث نحن

إزاء صور مجازية و/ أو كنائية - إلى آخر مدلولات اللفظ - هى مفعول لإعمال النظم بدلالتيه هاتين - للمستوى الدلالى على نحو فعّال، أو شبه فعّال

الثالثة: حيث نحن إزاء نوع آخر من التضعيف الدلالى يتمثل فى حضور الدلالات الثلاثة لـ (النظم) على نحو يجعل المستوى الدلالى مضعّفاً ومتمفصلاً من خلال التراكيب وبواسطة فعالية المستوى النحوى.

الرابعة: حيث نحن إزاء تضعيف مزدوج هو حاصل تمفصل دلالة التراكيب (معانى النحو) مع دلالة (التدال) أو لنقل حيث (التّدال) = ("المعنى" / "معنى المعنى") ممفصل بواسطة تمفصل دلالة التراكيب = (المعانى النحوية).

يمكن القول إذن، إنه ليس ثمة انفصال ما بين (النظم) و (اللفظ) فيما تكون فيه المزية فى (اللفظ) دون (النظم)، ولكن ثمة اختلاف فى كيف وكم حضور (النظم)؛ حيث تكون الدلالة أو لنقل الوظيفة الثالثة فقط – دون الدلالتين أو الوظيفتين الأوليين – هى الغائبة.

وفق هذا لا يكون مفهوم عبد القاهر لـ (النظم) على المستوى التصورى / أو على المستوى الاجرائى، غير مستوعب لمدلولات (اللفظ) من استعارة وكناية، وتمثيل، ومجاز / ولكن تكون هناك خطابات متفاوتة ومتدرجة فى تحقيقها لـ (النظم) فقط.

لا يؤكد هذا محض حضور النمط الثالث من الكلام الذى يأتيه الحسن من الجهتين وتجب له المزية بكلا الأمرين، ولكن يدعمه –أيضاً– ما يصرح به عبد القاهر –على نحو لا يدع مجالا للشك– من أنّ

> ***"هذه المعانى = التى هى "الاستعارة"، و "الكناية" و "التمثيل"، وسائر ضروب "المجاز" من بعدها = من مقتضيات "النظم"، وعنه يحدث وبه يكون، لأنه لا يتُصوَّر أن يدخل شىء منها فى الكلم وهى أفرادٌ لم يُتوخَّ فيما بينها حكم من أحكام النّحو فلا يتصوَّر أن يكون هَهنا "فعل" أو "اسم" قد دخلته الاستعارة، من دون أن يكون قد أُلِف مع غيره "*** (١٨)

فى ضوء هذا النص تصبح عبارة (دون النظم) - الواردة فى سياق ما تكون المزية فيه فى اللفظ دون النظم – مشيرة إلى نفى حضور دلالة واحدة فحسب من دلالات النظم هى الدلالة الأخيرة أو الثالثة دون الأولى والثانية بالقطع، ذلك أن ما مدلولات (اللفظ) من. "استعارة" و "كناية" و "تمثيل" و "مجاز" بسائر ضروبه = إلا مقتضيات للنظم به تكون وعنه تحدث، فالنظم هو المكوِّن و المحدث لهذه الأنواع ومن ثم لآلية التدال.

وهو ما يعنى أن الغائب أو ما يتوجه نحوه الظرف (دون) ليس هو مطلق النظم ولكن وظيفة

واحدة من وظائفه، ليست هى - بالطبع - الوظيفة المنوط بها تشغيل الدلالة وبنائها، ولكن هى المنوط بها تشغيل التراكيب ومفاعلتها على النحو الذى يجعلها بذاتها محققة للمزية، مثلما أورده عبد القاهر من أبيات - فى هذا السياق - لكل من البحترى وسليمان القضاعى وغيرهما، حيث نحن إزاء صور هى من صنع المستوى النحوى، أو على حد عبارة ياكبسون هى من شعر النحو (١٩).

يؤكد هذا التفسير، ما سبقت الإشارة إليه من أن بؤرة نص عبد القاهر عن تقسيم الكلام تتوجه نحو لفت الانتباه إلى فعالية هذا المستوى المهدر من قبل البلاغيين والنقاد من ناحية، ومن جانب النحاة كذلك"(٢٠).

١-٢-٢

وفق هذا يمكن القول إن هذا التقسيم الثلاثى للكلام، أو لأنماط الخطاب يقدم معياراً لتصنيف الخطابات من ناحية، كما أنه يقدم - أيضاً - الأداة التى تمكّن من إقامة مثل هذا التصنيف، وهى (النظم)، من ناحية أخرى. كما أنه يقدم تراتبية محددة لهذه الأنماط الثلاثة، يحتل فيها (النمط الثالث)، الذى يأتيه الحسن من الجهتين وتجب له المزية بكلا الأمرين، المرتبة الأولى.

ولكن إذا كانت تلك هى القراءة التى نراها بالنسبة لهذا التقسيم، فإن ثمة قراءة أخرى ترى، (انطلاقاً من حضور هذا النص ونص آخر يتضمن بعضاً من التقسيم الذى يتضمنه النص الأول)، أن عبد القاهر، "ظل حائراً بين تقسيم الكلام قسمين وبين تقسيمه ثلاثة أقسام." (٢١) إذ ترى فى استدعاء عبد القاهر لقسمين من تقسيمه السالف حيث يقول:

***" الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم / تُعْزَى المزيّةُ والحسن فيه إلى اللفظ = وقسمٌ يُعْزَى ذلكَ فيه إلى النظم.***

***فالقسم الأول: "الكناية" و "الاستعارة" و "التمثيل الكائن على حد الاستعارة" وكلُّ ما كانَ فيه، على الجملة، مجازٌ واتّساع وعدول باللفظ عن الظاهر، فما من ضَرْبٍ من هذه الضروب إلا وهو إذا وقع على الصّواب وعلى ما ينبغى/ أوجب الفضلَ والمزية.***(٢٢)

= أقول إذ ترى فى استدعاء عبد القاهر لهذين القسمين، وفى حضور هذين النصين اللذين

يتضمن أحدهما - فى منظورها - تقسيماً ثنائياً والآخر تقسيماً ثلاثياً، حضوراً لتردد فى فكر عبد القاهر إزاء تقسيم الكلام"(٢٣) إذ تعلق فى عقب نص التقسيم الثلاثى بقولها

*"إن هذا التقسيم الثلاثى للكلام يحتاج منا إلى قدر من التأمل والتعمق حتى نفهم السر فى تردد عبد القاهر هذا بين "النظم" و "اللفظ" خصوصاً إذا كان الحديث فى المجاز لماذا لم يقنع عبد القاهر برد "المجاز" كله إلى النظم، وظل حائراً بين تقسيم الكلام قسمين، وبين تقسيمه ثلاثة أقسام؟"* (٢٤)

وبداية فإن ثمة ما يبدو لافتاً فى كيفية عرض هذه القراءة لكل من هذين النصين، وهو ما تعكسه العبارة السالفة: *"بين تقسيم الكلام قسمين وبين تقسيمه ثلاثة أقسام"* حيث تقلب موقع ترتيب النصين فى نص عبد القاهر على نحو يُتوهم معه أن عبد القاهر يورد أولاً تقسيماً ثنائياً يعدل عنه إلى التقسيم الثلاثى، إذ تورد نص التقسيم الثنائى أولاً ثم تتبعه بعد ذلك بنص التقسيم الثلاثى، وهو ما يُوهم بأن ثمة عدولاً عن التقسيم الثنائى، متولداً عن تردد فى منظور عبد القاهر لأقسام الكلام، وهو ما ينقضه فى الواقع موقع كل من النصين فى الدلائل. ذلك أن نص التقسيم الثلاثى هو السابق، فى حين أن التقسيم الثنائى هو اللاحق، ليس هذا فحسب، بل إن المسافة بين النصين جد بعيدة، فإن موقع ظهور التقسيم الثلاثى هو نهاية المائة الأولى من الدلائل، بينما موقع ظهور التقسيم الثنائى حول منتصف المائة الخامسة، هذا من ناحية أما من ناحية أخرى، فإن سياق كل من النصين والوظيفة التى يضطلع بها كل منهما يختلف على نحو جلى، ولا يعنى اشتراكهما فى موضوع واحد هو أنماط الخطاب، أو أقسام الكلام أن السياق الذى يعمل فيه كل منهما هو ذات السياق الذى يعمل فيه الآخر، أو أن هذا الموضوع بذاته هو السياق.

ذلك أنه إذا كان سياق نص التقسيم الثلاثى هو سياق إغفال تنوع صور المزية من قبل البلاغيين والنقاد وإهدار النظم كمفهوم مفسِّر لتشكل المزية وتحققها، فإن سياق نص التقسيم الثنائى مختلف تماماً، عن هذا. فالسياق الذى يظهر فيه هذا النص هو سياق رفض عبد القاهر لـ (المطابقة بين التفسير والمفسَّر) الذى هو أحد سياقات مواجهة القاضى عبد الجبار ودحض مقولته عن (عدم تزايد المعانى) حيث استدعاء هذين القسمين، من التقسيم الثلاثى الذى أورده عبد القاهر أولاً، موظف من أجل استدلال مختلف تماماً؛ إذ لا يستهدف عبد القاهر فى هذا السياق التعريف بأقسام الكلام مثلما سبق له أن فعل، وإنما التدليل على أن ما

تتوافر عليه مدلولات (اللفظ) = (الاستعارة) و "الكناية" و"التمثيل" و "المجاز" = من (تدال). يجعل التزايد على مستوى المعانى وليس على مستوى الألفاظ كما يذهب عبد الجبار؛ ومن ثم يرفض مطابقة التفسير للمفسَّر، لأن المفسَّر = (هذا النمط من الخطاب الاستعارى أو الكنائى أو المجازى...الخ) يمتلك وفرة دلالية تتمثل فى حضور معنيين هما (المعنى الأول) و(المعنى الثانى) أو (المعنى) و (معنى المعنى) أو (صورة المعنى) و (الغرض) فى حين أن التفسير -فى منظور عبد القاهر- لا يتوفر على مثل هذه الوفرة، من حيث إنه لا يملك إلا معنى واحداً، فحسب، وهو ما لا يجعل التفسير مطابقاً للمفسر على مستوى هذا القسم من الكلام الذى تُعزى فيه المزية إلى ما تمتلكه مدلولات (اللفظ) السالفة من (تدال). وإذا كان هذا هو وجه تدليل عبد القاهر على نقض مقولة (مطابقة التفسير للمفسَّر) فيما يتعلق بما تعزى فيه (المزية) إلى (اللفظ) فإن ما يعزى من (المزية) إلى (النظم) لا يستقيم - من منظوره - مع هذه المقولة كذلك، ذلك " ***إنما النظم هو توخى معانى النحو وليست معانى النحو معانى ألفاظ فيتصور أن يكون لها تفسير*** " (٢٥).

إذا كان هذا هو السياق الذى يرد فيه (هذا التقسيم الثنائى)، وإذا كان -كما هو واضح- مختلفا تماماً عن السياق السالف الذى يرد فيه التقسيم الثلاثى، وإذا كان -أيضاً- موقع ظهور نص هذا السياق لا حقا وعلى مسافة بعيدة من موقع ظهور التقسيم الثلاثى، إذا كان كل هذا فانه يصعب - الى حد كبير- وصف عبد القاهر بأنه "ظل حائراً بين تقسيم الكلام قسمين وبين تقسيمه ثلاثة أقسام" إننا لسنا إزاء تقسيمين للكلام، أحدهما ثنائى، والآخر ثلاثى، كما ترى القراءة موضع المناقشة، ولكن إزاء تقسيم واحد هو التقسيم الثلاثى، وليس (تقسيم الكلام قسمين) - فى هذا المجال - سوى استدعاء لبعض من هذا التقسيم الثلاثى، فى ظل سياق محدد، ومغاير تماماً، دون أن يكون غياب القسم الثالث من أقسام الكلام، دالاً على حيرة ما أو عاكساً لتردد فى فكر عبد القاهر بصدد تقسيم الكلام (٢٦)، أو بصدد معاينة المزية، ذلك أن موقع ظهور التقسيم الثلاثى هو الموقع الأسبق، وليس هو اللاحق، كما قد تُوهم كيفية عرض النصين فى تلك القراءة.

يمكن القول إذاً إن كون كل من النصين يشترك فى موضوع واحد، هو تنوع أقسام الكلام وصور المزية، لا يعنى أن السياق الذى يعمل فيه كل منهما مطابق للآخر، أو أن هذا الموضوع وحده وبذاته يمثل سياق كل منهما؛ ذلك أن ثمة اختلافاً - كما سبقت الإشارة - ليس بين سياق كل من النصين فحسب، بل بين المتناصِّ معه فى كل من السياقين كذلك.

فالبلاغيون والنقاد هم موضع التناص بالاختلاف فى نص التقسيم الثلاثى؛ بينما عبد الجبار ومنظوره ومقولته حول تزايد الألفاظ وعدم تزايد المعانى هى موضع التناص بالتضاد.

وفق هذا لا يكون الهدف من استدعاء عبد القاهر لبعض من تقسيمه الثلاثى السالف هو الإخبار أو الإعلام بالأقسام التى ينقسم إليها االكلام، إذ سبق له أن أعلم بهذا على نحو واضح، وفى سياق كان الإعلام بهذا التقسيم فى ذاته يمثل الهدف بالنسبة إليه، وإنما دحض وتفنيد مقولة (مطابقة التفسير للمفسَّر). وهو ما يمكن القول إنه يتحقق لعبد القاهر - وفق الكيفية التى يتَّبعها فى التدليل، وبغض النظر عن تقييمنا لطريقة تأويله للقاضى عبد الجبار وتحامله الشديد عليه وعلى المعتزله بوجهٍ عام - من خلال الاقتصار، على النمطين اللذين نصَّ عليهما فى هذا السياق. ذلك أن ليس النمط الثالث إلا حاصل حضورهما أو جمعهما ، بالطبع لا على مستوى البناء والمزية، ولكن على مستوى منطق التدليل، الأمر الذى يصبح معه التدليل على تهافت المقولة السالفة وتفنيدها مع كل نمط منهما متضمناً لتفنيدها وتهافتها - أيضاً - مع النمط الثالث، بل وعلى نحو أشد؛ إذ ستواجه بالنقضين معاً، وليس بواحد، وهو ما يمكن القول إن عبد القاهر يرى أن القارىء سيحال عليه بحكم نصه السالف على هذا النمط الثالث وإلحاحه فى ضرورة التنبه اليه.

وفق هذا، فإن السياق السالف ليس متطلباً للتعريف بهذا النمط، أو لحضوره، لأن هدف هذا السياق هو التدليل على تهافت مقولة (مطابقة التفسير للمفسر) على كل من مستوى (اللفظ) = (التدال) = ("المعنى" / "معنى المعنى") والنظم = (المعنى النحوى) = (الفعالية الدلالية للتراكيب)، وليس النمط الثالث الذى هو - على مستوى التدليل - حاصل جمع حضورهما، بمضيف لوجه آخر ينقض به عبد القاهر مقولة (مطابقة التفسير للمفسر)؛ ومن ثم مقولة (عدم تزايد المعانى، وتزايد الألفاظ)، فيذكره. يؤكد هذا الفقرة التى تسبق استدعاء عبد القاهر لهذا التقسيم (الثنائى)، حيث يقول فى هذا السياق، وبعد استخدامه لمجموعة أخرى من الحجج فى تفنيد هذه المقولة:

" ***واعلمْ أنّه ليس للحجج والدلائلِ فى صحةٍ ما نحنُ عليه حدٌّ ونهاية، وكلما انتهى منْهُ بابٌ انفَتَح فيه بابٌ آخَرُ. وقد أردتُ أنْ آخذَ فى نوعٍ آخر من الحجاج، ومن البَسْطِ والشرح، فَتَأمّلْ ما أكتبه لك.***"(٢٧)، وهو يُعْقِب هذا النص مباشرة باستدعائه لهذين القسمين: ما تُعزى المزية والحسن فيه إلى (اللفظ)، وما يُعزى ذلك فيه إلى (النظم)، ثمّ هو بعد ذلك وبعد أن يأخذ فى التدليل على الوفرة الدلالية التى

تتوفر عليها أنواع القسم الأول ويفصّل فى آلية عمل هذه الأنواع، ويتناص بالاختلاف مع كل من يفسرون الاستعارة بوصفها (نقلا) - يدخل فى هذا هو ذاته فى مرحلة الأسرار - يُعقب ذلك بقوله:

*"وإذ قد عرفت هذه الجملة، فقد حصل لنا منها أن المفسّر يكون له دلالتان: دلالة اللفظ على معنى، ودلالة المعنى الذى دل اللفظ عليه على معنى لفظ آخر = ولا يكون للتفسير إلا دلالة واحدة، وهى دلالة اللفظ - وهذا الفرق هو سبب أن كان للمفسّر الفضل والمزيّة على التفسير*(٢٨)، ثم هو يعود بعد ذلك، وبعد أن يفصل ثانية فى آلية عمل هذه الأنواع، ليربط ما أخذ فيه من تفصيل بنقطة بدايته، فيقول:

*" واعلم أنّا حين أخذنا فى الجواب عن قولهم: "إنه لو كان الكلام يكون فصيحاً من أجل مزيّة تكون فى معناه، لكان ينبغى أن يكون تفسيره فصيحاً مثله"، قلنا: "إن الكلام الفصيح ينقسم قسمين، قسمٌ تُعْزَى المزيّة فيه إلى اللفظ، وقسمٌ تُعْزَى فيه إلى النظم"، وقد ذكرنا فى/ القسم الأول من الحُجَجِ ما لا يبقى معه لعاقل، إذا هو تأمّلها، شكٌ فى بُطْلاَنِ ما تعلقوا به، من أنه يلزمنا فى قولنا: "إنّ الكلامَ يكون فصيحاً من أجل مزيّة تكون فى معناه"، أن يكون تفسيرُ الكلام الفصيح فصيحاً مثله، وأنه تهوّسٌ منهم، وتقحّم/ فى المحالات.*

*وأمّا القسمُ الذى تُعزى فيه المزيّة إلى "النظم"، فإنّهم إن ظنّوا أن سؤالهم الذى اغْتروا به يتجه لهم فيه، كانَ أمرُهُم أعْجَبَ، وكان جَهْلُهُم فى ذَلِك أغْرَبَ وذَلِكَ أنّ "النظم" كما بيّنا،/ إنّما هو تَوَخى معانى النّحو وأحكامِه وفُروقِهِ وُوُجوهِهِ، والعَمَلُ بِقَوَانِينِهِ وأُصُولِه، ولَيْسَتْ معانى النّحو معانى ألْفاظٍ، فَيتصَوّرُ أن يكون لها تفسيرٌ.*(٢٩)

أى أن (معانى النحو) هى دلالات علاقات غير قابلة للترادف، مثلما قد يكون فى مدلولات دلائل اللغة أو المعجم.

هذا هو السياق الذى يعمل فيه هذان النمطان أو هذان القسمان من الكلام، وهذا هو الهدف من استدعائهما فيه وهو -كما اتضح - سياق مختلف - تماماً - عن السياق الذى ورد فيه تقسيم عبد القاهر الأول لأنماط الكلام إلى ثلاثة أقسام، وكل ما يربطه بهذا السياق هو

علاقة استدعاء لمقولتين من مقولاته، دون أن يكون سياق عمل هاتين المقولتين أو وظيفتهما ذاتهما فى السياق الأول.

إن السبب فى إطالة التوقف إزاء هذين السياقين، هو أنهما يمثلان نموذجاً لمخاتلة نص عبد القاهر التى يمكن القول إنها ترتد إلى تعدد مهام هذا النص وتداخلها، فى سياق تأسيسه للعلم. إن هذا السياق قد أغفله أغلب دارسى عبد القاهر، وقد نتج عن إغفاله وعدم التنبه إلى تراكب السياقات المكّونة له إصدار أحكام وتوجيهات تعوق دون إمكان فهم بنية نص (الدلائل) إن على المستوى التصورى أو على المستوى التاريخى، حيث نجد من يرى " ***أن آراء عبد القاهر فى النظم مبعثرة فى أثناء كتابه حتى ليعسر على الدارس لم أشتاتها إلا بكثير من الجهد والتنظيم*** " وإذا كان هذا يبدو صحيحاً فإن ما لا يبدو مقبولاً على الإطلاق، ومتجرداً من أىّ حضور للمنهجية هو أن يكون السبيل إلى تحقيق هذا التنظيم هو " ***إسقاط بعض ما قد يعارض نظرة المؤلف العامة إلى الموضوع من آراء جزئية فى مواضع متفرقة من الكتاب***[٣٠] ذلك أن مثل هذا الإسقاط – تحديداً – هو ما يحول دون تفسير الجذر المولّد لهذا التبعثر؛ ومن ثم تكوين وإدراك مفهوم (النظم) عند عبد القاهر.

هذا أحد أسباب الإطالة فى التوقف إزاء هذين السياقين، أما السبب الآخر فهو أن عدم التنبه لتغاير السياقات هذا قد دفع بالقراءة السالفة على هذه إلى عدم الاقتصار على النظر إلى نصى قسمة الكلام بوصفهما عاكسين لتردد فى منظور عبد القاهر حول أقسام الكلام فحسب، وإنما بوصفهما عاكسين – أيضاً – لخلل فى مفهومه "للنظم" و "للمجاز" على السواء [٣١]؛ إذ ترى – وفق كل من الكيفية التى عرضت وقرأت بها النصين – أن عبد القاهر لم يقنع برد المجاز كله إلى النظم، وأنه ظل متردداً بين "النظم" و "اللفظ" وهو ما يبدو – فى ضوء ما تم استجلاؤه من تغاير سياق النصين – حكماً غير مبرر ومن قبيل الإسقاط على عبد القاهر وإلزامه بما لا يلزمه من أكثر من جهة:

أولاً: بما يفترضه من أن النصين ينتميان إلى سياق واحد.

ثانيا: بما يفترضه من أن خطاب عبد القاهر فى نص السياق الثانى -سياق عدم مطابقة التفسير للمفسّر – منصرف إلى تعيين طبيعة العلاقة بين (المجاز) و (النظم) على المستوى التصورى، وهو ما ينفيه تماماً الهدف من استدعاء عبد القاهر لهذين القسمين من أقسام تقسيمه السالف.

ثالثاً: بما توهمه عبارة (كله) من أن عبد القاهر يرد على المستوى التصورى بعض (المجاز) أو نوعاً منه إلى (النظم) ولا يرد الأنواع الأخرى أو البعض الآخر، وهو ما يتنافى - أيضاً - مع نص عبد القاهر الصريح عن أن كلاً من "الاستعارة" و "الكناية" و "التمثيل" وسائر ضروب "المجاز" من بعدها من مقتضيات "النظم" وعنّه يحدث وبه يكون أى أن "النظم" هو مولّدها ومحدثها وهى مفعولات له.

يبدو - إذاً - أن هذه الإلزامات تولّدت نتيجة عدم التفرقة بين كل من المستوى التصورى والاجرائى للمزيّة عند عبد القاهر وكونه ينظر إليها - على المستوى الثانى- بوصفها إمكاناً يتفاوت حضوره من خطاب إلى آخر كما أنها ونتاج اغفال تعدد دلالات "النظم" -أيضاً- لديه، هذا بالإضافة إلى عدم وضع كل من النصين فى سياقه.

هذا فيما يتعلق بالمتضمنات الافتراضية لسؤال هذه القراءة الماثل فى: "لماذا لم يقنع عبد القاهر برد المجاز" كله إلى "النظم"، وظل حائراً بين تقسيم الكلام قسمين وتقسيمه ثلاثة أقسام؟" أمّا بالنسبة للجواب الذى تصوغه هذه القراءة لسؤالها هذا = فإن الأمر يبدو لافتاً من أكثر من جهة أيضاً - ذلك أنها تحاول تفسير ما وصفته بالحيرة والتردد والخلل فى مفهوم عبد القاهر لكل من "المجاز" و "النظم" باسقاط، كل من مفهومى (العلاقات السياقية) Syntagmatic Relations، و(العلاقات الاستبدالية) Paradigmatic Relations على التوالى على كل من مفهومى (النظم) و("المعنى"/"معنى المعنى")= ما يقع فى دائرة ما تعزى المزية فيه إلى "اللفظ" من "استعارة" و "كناية" و"تمثيل"و "المجاز" بسائر ضروبه؛ حيث تصرح هذه القراءة فى جوابها عن سؤالها ذلك بـ:

***"إن مفهوم "النظم" عند عبد القاهر يماثل العلاقات السياقية عند علماء اللغة ،المعاصرين، ومفهومه لـ "المعنى" و "معنى المعنى" يماثل مفهوم العلاقات الاستبدالية. وإذا كان علماء اللغة المعاصرون لا يفصلون بين المستويين، وينظرون إلى المعنى الدلالى للنص على أنه محصلة لتفاعل هذين النوعين من العلاقات، فإن عبد القاهر يفصل بينهما أحياناً، ويدرك ترابطهما أحياناً أخرى*** [٣٢].

هذا الرأى تصعب الموافقة عليه لأنه يمثل إرباكاً على أكثر من مستوى:

أولاً: وإذا سلمنا بحضور ما لكل من مفهومى (العلاقات السياقية) و/ (العلاقات الاستبدالية)- فى خطاب عبد القاهر فإنه، مما لا شك فيه أن درجة هذا الحضور لا تصل إلى

حد (التماثل) مع هذين المفهومين فى الوعى اللغوى المعاصر، وكل ما يمكن قوله هو التقاء أو اقتراب فحسب:

ثانيا: وهو مالا ينفك عن سابقه، هو أن يكون كل من (النظم) و ("المعنى" / "معنى المعنى") هما موضع هذا الالتقاء أو الاقتراب، بلها المماثلة، إذ يقلص مثل هذا الفهم فى الواقع مفهوم (النظم) عند عبد القاهر ليقصره على محور واحد من محورى عمل اللغة فحسب، وهو ما يتنافى مع دلالة هذا المفهوم عند عبد القاهر على عملية الإنشاء ذاتها، كما سبقت الإشارة وكما سنلخذ فى تفصيل هذا لاحقاً.

ثالثاً: كيف تكون هناك مماثلة وعبد القاهر يفصل أحياناً، ويدرك الترابط أحياناً أخرى؟

رابعاً: وهو هذا الفهم الخاص لزوج (العلاقات السياقية) / و (العلاقات الاستبدالية) فى الوعى اللغوى المعاصر وعلاقتهما بكل من "المجاز" و "الكناية" و "الاستعارة"، ذلك أن المعلوم - عند علماء اللغة المعاصرين الذين تشير إليهم القراءة - هو أن "الاستعارة" Metaphor فحسب هى التى تختص بالحضور الفعّال والمتميز للعلاقات الاستبدالية، فى حين أن كلاً من "الكناية" Metonymy و "المجاز المرسل" Synecdoches - فى المقابل - يختصان بفاعلية العلاقات السياقية ، مع ملاحظة أن كل محور من المحورين حاضر، بالطبع، وأنهما على علاقة ارتباط وثيق، تتجلى باستمرار فى عملية الكلام [٢٤]، وأن الاختصاص لا يعنى غياب المحور الآخر فى كل حالة من الحالتين، وإنما يعنى ازدياد عمل كل محور من الاثنين مع حالة بعينها.

وإذا كانت تلك هى علاقة هذه الأنواع البلاغية بكل من هذين المفهومين -عند علماء اللغة المعاصرين - فإنه يبدو لافتاً إلى حد بعيد أن تكون مدلولات مفهوم ("المعنى" / "معنى المعنى") من كناية وبعض أنواع المجاز - يدخل فيها المجاز المرسل - مفسَّرة بالعلاقات الاستبدالية، ناهينا عن أن نسلم بأن هذه المدلولات لـ ("المعنى" / "معنى المعنى") أو لـ (اللفظ) من استعارة و "كناية" و "تمثيل" و "مجاز" تنتمى إلى العلاقات الاستبدالية، وأن (النظم) مقصور على العلاقات السياقية - وهو الأمر غير الصحيح. ومن ثم فإن التساؤل عن "لماذا لم يقنع عبد القاهر برد المجاز كله إلى النظم؟" سوف يعنى لماذا لم يرد عبد القاهر العلاقات الاستبدالية إلى العلاقات السياقية، أو ما هو استبدالى، إلى ما هو سياقى، وهو ما يكشف مشكل مثل هذا السؤال وكيفية تنظيمه لجوابه.

عسى أن يكون قد اتضح جزء من المسرح الذى تتحرك عليه نصوص عبد القاهر، والأدوار المزدوجة والمتعددة التى تسند إلى المفاهيم التى تتحرك عليه، كما عسى -أيضاً- أن يكون قد اتضح بعض من الكيفية التى تتم بها المشاهدة.

١-٣

لم يكن ما سلف من رصد واستجلاء لنصوص عبد القاهر المحورية حول تنوع وتعدد صور المزية -فى واقع الأمر- إلامهاداً لموضوع سؤال هذا الفصل، وإن كان لازماً لهذا الموضوع على أكثر من مستوى، إذ استجلى مكوناً أساساً من مكونات جواب هذا السؤال، وهو ما يتمثل - فى منظور عبد القاهر - فى النظر إلى (المزية) بوصفها إمكاناً متنوعاً يتفاوت حضوره وتحققه من خطاب إلى آخر، كما أنه رصد الدلالات المتعددة لموضوع (المزية) الجديد = (النظم)، وهو ما لم يكن من الممكن البدء، فى رصد جواب عبد القاهر عن سؤال هذا الفصل، دون الانطلاق من تحديده، ورصد علاقته بـ (اللفظ) = الموضوع السابق للعلم - من منظور عبد القاهر - فيما يمكن أن نسميه بسياق (التدال) وهو ما لم يكن من الممكن رصده واستجلاؤه دونما التحاور مع بعض من أهم القراءات المتحاورة معه فى هذا السياق.

١-٣-١

أمّا إذا تم الانتقال إلى رصد بقية مكونات هذا الجواب ومنظور عبد القاهر إلى علاقة كل من (اللفظ) و (المعنى) بالآخر وموقع كل منهما من (النظم)، فإننا سوف نجد أن ثمة مجموعة من الأحكام المقترنة بكل من هذه العلاقة وهذا الموقع، التى تتطلب هى الأخرى المحاورة. وذلك أن ثمة مجموعة من العبارات والصور فى نص عبد القاهر، من قبيل

- "أن اللفظ تبع المعنى" (٣٥).
- "أن الألفاظ هى التابعة، والمعانى هى المتبوعة" (٣٦)
- "المعانى المودعة فى الألفاظ.... " (٣٧)
- " إن الألفاظ ... أوعية للمعانى" (٣٨)
- إن الألفاظ "خدم المعانى ، وتابعة لها، ولاحقة بها " (٣٩)
- " الفصاحة تكون فى المعنى دون اللفظ " (٤٠)
- " المزية .. من حيز المعانى" دون الألفاظ" (٤١)
- "المزية فى المعنى دون اللفظ" "(٤٢) ... الخ

وهى عبارات قد أفضت إلى إصدار أحكام من قبيل:

*"فى كل هذه الكلمات وما يشبهها تعتبر اللغة مجرد كساء نغطى*

*به أفكارنا. أفكارنا موجودة واللغة غلاف عليها. والغلاف معروف منفصل عما يحتويه ... الغلاف لا يغير طبيعة المحتوى ولا يدخل عليه تعديلاً جوهرياً. اللغة غشاء مهما يكن له من قيمة فإن المرء ينفذ من ورائه إلى شيء داخلي ... ونحن نرتب الألفاظ في النطق على حسب ترتيب المعاني في النفس هذا ما قاله غير واحد منهم عبد القاهر في دلائل الاعجاز ... المبنى يضاف إلى المعنى كما يضاف الغطاء إلى وعائه، أو كما يلبس الانسان ثوبه إضافة خارجية ... هذا الموقف في فهم اللغة يعبر عنه – كما قلنا – عبد القاهر، يقول إن الكلمات أدوات للإشارة. الكلمات عند جميع الباحثين في اللغة العربية لا تخلق الأفكار. الكلمات عندهم ليست مواقف أو رموزاً أو تأويلات أساسية ... الكلمة ليست إلا علامة على شيء أدركناه من قبل..."* (٤٣)

وفي الاتجاه ذاته نجد – أيضا – من يقول:

*"ليست اللغة في التراث القديم رموزاً تقترن في تنوع دلالتها، وتغير سياقها بتنوع الموقف الإدراكي، للانسان أو تغيره، فلا تنفصل عنه أو تليه أو تعقبه، إنما اللغة في التصور القديم علامات على أشياء إدركناها من قبل، وقد ألمح عبد القاهر إلى هذا التصور عندما قال: "إن اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة أو السمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه.) والالحاح على مفهوم العلامات والسمات في اللغة لا يعني في جوهره إلا فصل اللغة عن حركة الفكر ... اللغة في التصور القديم وعاء أو كساء ينقل ما يحويه أو يعرض ما بداخله، دون تأثر أو تأثير جوهريين وفي هذا التصور نواجه ثنائية اللفظ والمعنى مرة أخرى."* (٤٤).

مثلما نجد – كذلك – من يرى أن تصور الجرجاني للغة "يقوم على الفصل بين الألفاظ والمعاني والاعتراف لهذه الأخيرة بوجود مستقل سابق، وتصبح اللغة تبعا لذلك، مجرد علامات وسمات اصطلح عليها لتشير إلى تلك المعاني ... ومن هذا المنظور لا تزيد وظيفة اللفظ على كونه وسيلة نستشف منها المعنى ووعاء يتشكل بشكله.

وبذلك يفقد فعاليته الجمالية أو أن تلك الفعالية لا تتعلق به أصلاً ولا تقتصر عليه." "[٤٥].

هكذا تقرن هذه القراءات بين فصل عبد القاهر بين الألفاظ والمعانى، وكونه يرى أن اللغة علامات وسمات، وكأن الثانية متولدة ولازمة عن الأولى بالضرورة، أو كأن الأولى سبب للثانية والثانية نتيجتها اللازمة حتماً. ويبدو الانطلاق فى النظر إلى اللغة من مفهوم العلامة أو السمة، هو المولد والمنتج لما تراه هذه القراءات من ثنائية وانفصال بين الألفاظ والمعانى فى تصور عبد القاهر للغة. كما يبدو مفهوم العلامة وكأنه مفهوم قاصر وغير ملائم لمعاينة الظاهرة اللغوية. هذا فى حين إننا إذا تساءلنا عن المفهوم الأساس الذى ينطلق منه علم اللغة المعاصر فى النظر إلى الظاهرة اللغوية سيكون الجواب مباشرة، هو العلامة؛ مما يدفع بالتبعية إلى تساؤل مؤداه: هل يفصل علم اللغة المعاصر كذلك بين الألفاظ والمعانى؟!

ليس هذا فحسب، بل يبدو – أيضاً – أن ثمة اقتراناً بين كون اللغة علامات وما يتم استنتاجه من أن عبد القاهر يفصل بين اللغة والفكر، وهو ما يبدو جديراً بالتأمل، خاصة وثمة من يذهب فى رصده إلى إشكالية (اللفظ والمعنى) فى التراث العربى عامة – بما يشمل عبد القاهر – إلى أن:

"*التعامل معها قد رسخ لدى البيانيين تلك النظرة التى تتعامل مع اللفظ والمعنى وكأن لكل منهما كيانه الخاص، والنتيجة التى كان لابد أن يكرسها هذا النوع من التعامل هو الفصل بين اللغة والفكر. وإنه لما يثير الاستغراب حقاً أن لا يصادف المرء بين تلك الأبحاث والمناقشات الواسعة المتشعبة التى تزخر بها كتب اللغة والفقه والكلام والبلاغة حول أصل اللغات والمفاضلة بين اللفظ والمعنى وتحديد العلاقة بين نظام الخطاب ونظام العقل الخ... أى اهتمام بعلاقة اللغة بالفكر، هكذا بصورة أشمل وأعَم، ولا أىّ اهتمام بدور اللغة فى عملية التفكير و السبب فى هذا واضح: إن غياب الاهتمام بعلاقة اللغة بالفكر راجع هنا إلى غياب الاهتمام بعملية التفكير ذاتها مستقلة عن الألفاظ واللغة..*" [٤٦].

تلك هى الأحكام التى تقترن فى الوعى المعاصر بحضور زوج (اللفظ / المعنى) لا فى التراث فحسب، ولكن – وعلى وجه التحديد – فى نصوص عبد القاهر كذلك، وهى أحكام – كما هو واضح – يقرن أغلبها بين نظر عبد القاهر – والنظر عموماً – إلى (اللغة) بوصفها

(علامات) وبين ما تنعته بالفصل أو الانفصال بين (اللفظ)/ و (المعنى) كما تقرن بين هذا الفصل أو الانفصال الأخير بين (اللفظ) / و(المعنى) وفصل أو انفصال آخر هو الفصل أو الانفصال بين (اللغة) / و (التفكير)؛ على نحو يبدو فيه حضور الثنائية الأخيرة هو مولد الثنائية الأولى أو حضور الثنائية الأولى نتاج الثنائية الأخيرة؛ وحضور الاثنين معاً هو وليد ونتاج اقتران (اللغة) بـ (العلامات) كما يقرن بعضها الآخر بين حضور هاتين الثنائيتين والغياب الكامل والمطلق لأى اهتمام بعملية (التفكير) ذاتها مستقلة عن الألفاظ واللغة.

وهو ما يمثل – وفى حالة عبد القاهر على وجه التحديد –، مشكلاً من أكثر من جهة؛ إذ يطرح مجموعة من التساؤلات المتشابكة مثل: هل يفصل – بالفعل – عبد القاهر بين (اللفظ) و (المعنى) وإذا ما كان، فبين أىٍ من دلالاتهما التى سبق تحديدها فى هذا البحث؟، وهل ينسحب تصوره للعلاقة بين اللفظ والمعنى، القائم على الفصل، على مستوى (اللغة)، ليشمل تصوره للعلاقة بينهما – أيضاً – على مستوى الكلام، وهل مثل هذا الفارق – أساساً – حاضر ومتنبه إليه من قبل هذه الأحكام؟ فضلا عن ذلك، هل ثمة – بالفعل – مثل هذا الفصل بين اللغة والتفكير لدى عبد القاهر، هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى، فالا تبدو العلاقة بين كل من (اللفظ – الألفاظ) و (اللغة) و (المعنى – المعانى) و (التفكير) علاقة لا متساوقة من حيث إن (اللغة) هى حضور لكل من (اللفظ والمعنى) من ناحية، كما أن (اللفظ والمعنى) قد يكونان حاضرين – أيضاً – على مستوى عملية التفكير – من ناحية ثانية ؟



ثم هل ثمة -حقاً- مثل هذا الغياب -لدى عبد القاهر- لعلاقة اللغة بالفكر، ولأى اهتمام بعلمية التفكير؟ وإذا ما كان فهل تمتلك الطروحات صاحبة تلك الأحكام بياناً أوتصوراً مفصلاً وشاملاً لطبيعة هذه العلاقة، أو لمسار عملية التفكير؟ هذه مجموعة من الأسئلة التى تفرض نفسها على المعاين لكل من عبد القاهر وللأحكام الصادرة عليه، ولكن لعل أفضل كيفية لمحاولة الجواب عليها هى الانطلاق من رصد التصورات الخاصة بطبيعة العلاقة بين اللغة والتفكير فى الوعى المعرفى المعاصر؛ نظراً لكون هذا المحور هو الأساس الذى انطلقت منه تلك الأحكام.

١-٣-٢

يقول أرنهايم "Arnheim" -أحد علماء النفس الجشطلتيين – فى كتابه "التفكير البصرى" Visual Thinking "***ثمة معلومات وفيرة عمّا يفعله التفكير، ولكن القليل هو ما نعرفه عن مسار العملية نفسها..***" [٤٧] ذلك أن ما يفعله

التفكير يتجسد فى النهاية فى نتاج يمكن معاينته، بينما لا يمكن معاينة العملية ذاتها التى بموجب عملها ذلك يفعل التفكير ما يفعله؛ مما يجعل هناك مسافة تقديرية وشبه مجهولة بين العملية ونتاجها، وهو ما تتم محاولة تجاوزه من خلال اخضاع بعض الفروض للملاحظة، دون أن يواجه العلماء العملية ذاتها على نحو مباشر.

إن نتاج هذا الوضع - كما يرى البعض - هو عدم وجود بيان شامل للعلاقة بين اللغة والفكر "*وكل ما لدينا عدد كبير من وجهات النظر والتأملات التى تقوم على أسس دلائل البحوث التى يصعب جداً جمعها*" (٤٨).

ونظراً لهذا فإن ما سنحاول القيام به هو استعراض المنظورات المختلفة حول علاقة اللغة بالتفكير، محاولين، من خلال إحداها، صياغة منظور يمكننا من تقديم تصور افتراضى لطبيعة العلاقة بينهما على مستوى الابداع الكلامى، لنعاين من خلاله تصور عبد القاهر لهذه العلاقة على المستوى ذاته.

ثمة ثلاثة طروح محورية ومتباينة حول علاقة (اللغة) بـ ( التفكير) فى الوعى المعاصر.

١-٣-٢-١

يتمثل الطرح الأول منها فيما يعرف بنظرية العزل المطلق بين (اللغة) و (التفكير) و من ممثليها المحدثين الفليسوف الفرنسى برجسون وهى تنفى وجود أية رابطة أو علاقة بين اللغة و الفكر، وترى أن كلاً منهما لا يؤثر فى الآخر على أى نحو من الأنحاء (٤٩). ذلك أنه يرى:

*" أن طريقتنا المألوفة فى الكلام، التى نضبطها على طريقتنا المألوفة فى التفكير، تقودنا إلى مآزق منطقية حقيقية، وهى مآزق ننساق إليها دون قلق، لأننا نشعر شعوراً غامضاً بأننا يجوز لنا الخروج منها دائماً، وفى الواقع قد يكفينا أن نتخلى عن عادات عقلنا السينماتوغرافية . فعندما نقول إن "الطفل يصبح رجلاً" يجب علينا ألا نفرط فى التعمق فى المعنى الحرفى لهذا التعبير. فربما نجد عندما ننطق بالموضوع "طفل" أن المحمول "رجل" ليس مناسباً له حتى الآن، وأنه متى ننطق بالمحمول "رجل" فإنه لم يعد ينطبق على الموضوع "طفل" أما الحقيقة الواقعية وهى الانتقال من الطفولة إلى سن النضج فإنها تفر من بين أصابعنا: فليس لدينا سوى فترتين من*

*التوقف خياليتين هما "طفل" و "رجل". ونحن على أتم استعداد للقول بأن إحدى هاتين الفترتين هى الأخرى، كما أن سهم "زينون" يوجد، تبعاً لهذا الفيلسوف، فى جميع نقط المسافة التى يقطعها والحقيقة هى أن اللغة لو كانت تنصب هنا فى قالب الواقع لما قلنا أن "الطفل يصبح رجلاً"، بل لقلنا "هناك صيرورة من الطفل إلى الرجل" فكلمة "يصبح" فى القضية الأولى فعل له معنى غير محدد يهدف إلى إخفاء الشناعة العقلية التى يقع فيها المرء عندما ينسب حالة "الرجل" إلى الموضوع "طفل"."*

كما يرى برجسون -أيضاً- أن الفلاسفة الاغريقيين كانوا *"يثقون بالطبيعة، أى يثقون بالعقل الذى يترك لميله الطبيعى، أى يثقون باللغة على وجه الخصوص، باعتبار أنها تطرح التفكير فى الخارج بطريقة طبيعية. وفضلوا نسبة الخطأ إلى مجرى الأشياء، بدلاً من نسبته إلى المسلك الذى تتخذه اللغة والتفكير إزاءها"* (٥٠) هذا هو الطرح الأول، وهو - كما يتضح من خلال عبارات برجسون السابقة - يكشف عن عدم تعديل أى من الاثنين للآخر على نحو موجب. فاللغة - وفق هذا المنظور - قاصرة وعاجزة إزاء الواقع أو لنقل إزاء مساعدة التفكير فى القبض على الواقع؛ إذ تبدو بالنسبة للتفكير - فى هذا الطرح - أشبه ما تكون بوسيط شفاف أو مرآة ينعكس عليها التفكير دون أن يكون لها أية فعالية فى تعديله أو تحويره، بالقدر ذاته الذى يمكننا أن نقول إن التفكير عاجز أيضا عن أن يعدل منها أو فيها وأنها بالنسبة إليه أشبه بحاجز صلب على الرغم من شفافيتها؛ ذلك أن طريقتنا المألوفة فى الكلام مضبوطة على طريقتنا المألوفة فى التفكير مثلما يمكننا أن نستنتج من النص ذاته أن طريقتنا المألوفة فى التفكير مضبوطة على طريقتنا المضبوطة فى الكلام. فعلاقة اللغة بالتفكير وفق منظور برجسون علاقة محاكاة واضحة يستقل فيها المحاكِى عن المحاكَى ؛ إذ كما يرى *" هذه هى الطريقة التى يسلكها كل من الإدراك الحسى والإدراك العقلى واللغة على وجه العموم فسواء أكان الأمر خاصا بالتفكير فى الصيرورة أم بالتعبير عنها فإننا لا نفعل شيئا سوى أن نسيّر ما يشبه أن يكون مصورا سينيمائيا داخليا. ذلك أن عملية معرفتنا ذات طبيعة سينيمائية"*(٥١)

وهو ما يعنى وفق هذا التمثيل السينيمائى السلب الواضح لكلا الفعاليتين واستقلال كل منهما عن الأخرى.

١-٣-٢-٢

أما الطرح الثاني، وهو ما يمكن أن يطلق عليه "نظرية التوحيد بين اللغة والتفكير"، فله ممثلون في مجالات معرفية مختلفة إذ نجد له حضوراً في كل من مجال "الفلسفة" ، و "علم النفس" و " اللسانيات".

١-٣-٢-٢-١

يمثل هذا المنظور في الفلسفة الاتجاه الوضعي المنطقي، حيث يرى: ***"أنه لا ضرورة لافتراض وجود شيء نعلل به عملية الفكر سوى العبارات اللفظية، أي الكلام مقيداً بشروط خاصة، فليس ثمة ما يدعو إلى افتراض كائن غيبي باطني نسميه بالعقل لكي نفسر عملية الفكر، ما دام في استطاعتنا أن نعلل ظاهرة التفكير بالألفاظ وحدها"*** . (٥٢) إن التفكير – من منظور هذا الاتجاه – ليس شيئاً يضاف إلى الكلام، بل هو خصائص معينة في ترتيب الكلمات إن وجدت كان الكلام فكراً، وإلا فهو ليس بالفكر. بعبارة أخرى، ليس الكلام نسخة أخرى من شيء وراءه اسمه فكر، بل الفكر هو الألفاظ نفسها وطريقة تركيبها. (٥٣) فاللغة، كما يذهب لودفيج فتجنشتين، هي الفكر ذاته (٥٤).

كما نجد حضوراً لهذا التوحيد لدى اتجاه فلسفي آخر، وإن كان من منطلقات مختلفة، حيث نجد ستالين في مقاله عن "الماركسية وقضايا علم اللغة" يصرح قائلاً "إن ن.ى. مار يقع في مستنقع المثالية عندما يفصل التفكير عن اللغة "ويحرره" من "المادة الطبيعية" للغة.

قيل إن الأفكار تظهر في عقل الإنسان قبل أن يعبر عنها بالكلام، أي أنها تظهر بدون مادة لغوية، بدون غلاف لغوي، أي بشكل عار. بيد أن هذا خطأ محض. فمهما كانت الأفكار التي تظهر في العقل البشري، ومهما كانت لحظة الظهور، فإنها لا يمكن أن تظهر أو أن توجد إلا على أساس المادة اللغوية، على أساس الجمل والعبارات اللغوية. ولا وجود للأفكار العارية الطليقة، من المادة اللغوية، الطليقة من "المادة الطبيعية" للغة. "اللغة هي الواقع المباشر للفكر" "ماركس". إن واقع الفكر يتجلى في اللغة. إن المثاليين وحدهم يتحدثون عن التفكير غير المرتبط بـ "المادة الطبيعية" للغة/ يتحدثون عن التفكير بدون لغة." (٥٥) ويتبع ستالين – وفي الاتجاه ذاته – روجيه جارودي، حيث يرى هو الآخر أن "من المستحيل التفكير دون استعمال الكلمة." (٥٦) كما يكرر عبارات ستالين على نحو واضح.

١-٣-٢-٢-٢

أمّا بالنسبة لحضور هذا المنظور فى "مجال علم النفس" فإنه يجد تمثيله فى "المدرسة السلوكية"، لدى عالم النفس الأمريكى واطسون، الذى يُعد أولّ من قال –فى مجال علم النفس– بالانصهار ونوبان الفكر باللغة، وقد تبعه فى ذلك – أيضاً – سكنر.

وتتلخص نظرية واطسون فى انتفاء وجود فكر مستقل قائم بذاته بمعزل عن اللغة، أى أن الفكر هو لغة صامتة يتحدث بها المرء مع نفسه، أو لغة خالية من الصوت، ولا يرث الفرد عند الولادة – من وجهة نظره – شيئاً آخر سوى إمكانيات لغوية فسيولوجية تتعلق بجهاز الصوت تعينه على التحدث باللغة مع الآخرين بصوت جهورى، وعن طريق الهمس، وعلى التحدث مع نفسه بلغة صامتة، فإذا تحدث المرء مع نفسه همساً دعونا ذلك التحدث فكراً (٥٧).

١-٣-٢-٢-٣

أمّا فى مجال اللسانيات، فإننا نجد تمثيلاً واضحاً لهذا المنظور – التوحيد – لدى دوسوسير، مؤسس اللسانيات البنيوية حيث يصرح، على نحو واضح، بأن " *فكرنا من الناحية النفسية، وبقطع النظر عن التعبير عنه بالكلمات لا يعدو أن يكون كتلة مبهمة الشكل غامضة الملامح، وقد اتفق جميع الفلاسفة واللغويين فى كل العصور على الاعتراف بأنه لولا الاستعانة بالدلائل لكنا عاجزين عن التمييز بين فكرتين تمييزاً واضحاً، دائماً، فمثل الفكر إذا اعتبرناه فى حد ذاته كمثل السديم حيث لا شىء معين الحدود بالضرورة، فلا أفكار موجودة سلفاً، ولا وجود لأى شىء متميز قبل ظهور اللغة..*" (٥٨).

١-٣-٢-٣

فى مقابل الطرحين السالفين ثمة طرح ثالث ينتقدهما ويحاول تجاوزهما، ويعد عالم النفس السوفيتى "فيجوتسكى" أول ممثل لهذا الطرح فى دراسته الرائدة "التفكير واللغة" التى ظهرت فى الثلاثينيات من هذا القرن، حيث يرى فيجوتسكى فى عمله هذا أن لكل من "اللغة" و "التفكير" مساراً مختلفاً عن الآخر ، ويمكن تلخيص نتائج بحثه – بإيجاز شديد – لأهميتها ولما تلقيه من ضوء على هذا المشكل، على النحو التالى:

يرى فيجوتسكى أن:

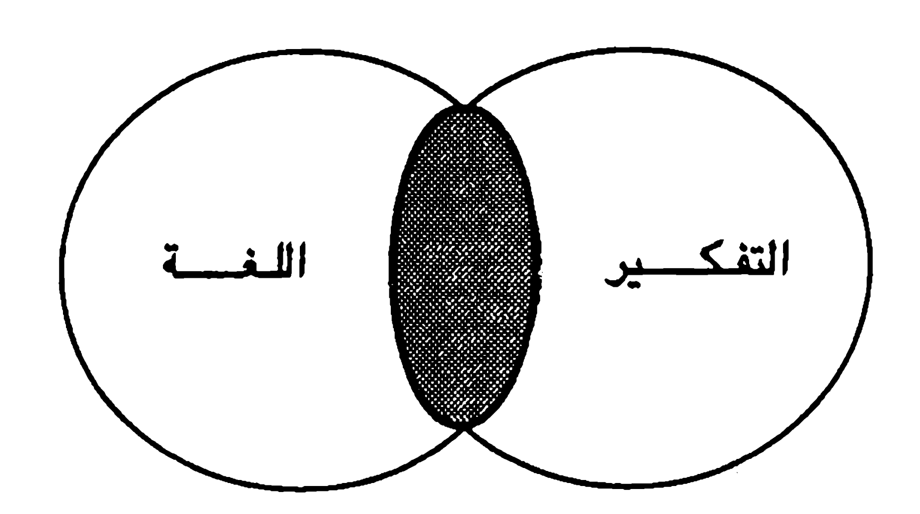
١) للتفكير والكلام فى تطور نموهما أصول مختلفة.

٢) نستطيع بكل تاكيد أن نحدد مرحلة لما قبل النشاط العقلى فى النمو الكلامى للطفل ومرحلة لما قبل اللغة فى نموه التفكيرى.

٣) حتى فترة معنية يسير نمو الكلام فى خطوط مختلفة عن نمو الفكر دون ارتباط أحدهما بالآخر.

٤) عند نقطة معينة تتلاقى هذه الخطوط، وبعدها يصيرالتفكير كلامياً والكلام تعقلياً.

ويرى فيجوتسكى، تأسيساً على هذه النتائج التى توصل إليها عبر البحث الإمبريقى الدقيق، أنه يمكن أن نتصور من الناحية التخطيطية "التفكير" و "الكلام" كدائرتين متقاطعتين فى أجزائهما المتداخلة يتحد التفكير والكلام فى أجزائهما المختلفة لينتجا ما يسمى بـ "التفكير الكلامى"، إلا أن هذا الأخير، لا يتضمن بأى حالٍ من الأحوال كل أشكال التفكير أو كل أشكال الكلام؛ إذ أن ثمة منطقة كبيرة لـ "التفكير" لا تقوم على أية علاقة مباشرة بـ "الكلام" و ينتسب إلى هذه المنطقة ما يعرف بالتفكير الأدوى والآلى، أى التفكير الذى يتمثل فى استخدام الأدوات أو الآلات، كما ينتسب إليها -بصفة عامة- النشاط العملى عامة " (٥٩)




وفى الاتجاه ذاته - أيضاً - نجد فرانسوابرميت، يرى أن من الممكن التفكير بدون اللغة، وأن هناك أعمالاً عديدة شديدة التعقد لا تستخدم اللغة فى تحقيقها، وأن الكلام ليس مصدراً للتفكير المنطقى، ولكنه ثمرة من ثماره. وهو يستشهد بحالة كل من "مارى هرتان" و "هيلين كيلر" حيث يرى أن نقص قدرتهما على الاتصال اللغوى لم يحل أو يمنع التفكير لديهما كما

يعرض – أيضاً – لما يستشهد به العالم السوفيتي أ.س. لوريا – تلميذ فيجوتسكي – من حالة موسيقار ظل يلحن على الرغم من إصابته بـ "الحبسة – aphasia"، وتطورت موسيقاه لتصبح أفضل مما كانت عليه قبل إصابته – كما يعرض – أيضا – لحالة مصور يدعى جرينز حيث حرم فجأة، فى الثانية والخمسين من عمره، نعمة الكلام وأصيب بشلل فى الجانب الأيمن من جسمه. وبعد فترة من المرض عاود التصوير على الرغم من شلله النصفى وإصابته بالحبسة، ولم تتغير خصائص أسلوبه الفنى وزادت قوةً.

وفى مقابل هذه الحالات يستشهد بحالات مرضية أخرى – عكس الحالات السابقة – تمثل اختلال التفكير مع حضور الكلام [٦٠] كما نجد اريك بويسانس، يتحرك فى الاتجاه ذاته منتقداً المنظور الثانى، حيث يرى أن أولئك الذين يؤمنون بالارتباط التام بين الكلام والفكر يكتفون عموماً بتأكيد رأيهم دون الاستناد إلى وقائع التجربة. [٦١] وهو يقدم العديد من الأدلة على عدم التطابق بين الاثنين، إذ يرى -مثلا- أنه

*"من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل، أن نصف وجه انسان باستخدام الكلام فقط، فعندما نرسل أوصاف مجرم ما فإنه يُضاف إلى ذلك صورته وبصمات أصابعه: أى تكمّل الكلمات بأسلوب غير لغوى، ومن ناحية أخرى فلو أراد رسام أن يخرج نسخاً لإحدى لوحاته، فإنه لا يفكر أن يهتف إلى النسّاخ ويصف له اللوحة بكلمات حتى ينسخها هذا بدون رؤيتها: إن المعرفة الحقيقية للوحة لا يمكن تبليغها. إن لغاتنا لا تمتلك جميع الكلمات اللازمة لكى تبلغ جميع معارفنا؛ من الواضح إذاً أن ميدان معارفنا لا يتطابق مع ميدان كلماتنا"* [٦٢] *، وهو يرى أننا "إذا قبلنا بأن اللغة تشرط الفكر، فإن مشكل أصل اللغة سيكون مشكلاً متعذر الحل؛ لأن كل اختراع لغوى هو نتيجة لعمل الفكر، شعورياً أم لا، إن الترديد الصوتى حدث غريزى، أى أنه مظهر لقانون طبيعى، ولكن استخدامه كوسيلة لتحقيق التواصل هو مبادرة من الفكر الانسانى؛ إن الفكر المبدع ينبغى أن يوجد قبل ظهور الكلام. خارج هذه الأطروحة التطورية، فإنه لا يوجد مكان إلا لأطروحة أخرى؛ وهى إبداع الله لكائن مفكر ومتكلم؛ ولكن هذه الأطروحة فى تناقض مع واقع عدم*

***وراثة الطفل للغة أبويه : إن الطفل لا يتكلم إلا ما سمع، ولا يتكلم إلا اللغة التى سمع كلامها.*** (٦٣)

أمّا عالم النفس الفرنسى "جان بياجيه" الذى تنطلق أعماله فى مجال علم النفس الارتقائى من منظور تكوينى والذى كانت أبحاثه فى مجال التفكير وعلاقة اللغة به، فى بدايتها، متزامنة مع أبحاث فيجوتسكى - فإنه يرى ***"أنه لا وجود لانقطاع بين أبسط أشكال السلوك التكيفى وأكثر أشكال الذكاء تطوراً فالواحد منهما ينمو انطلاقا من الآخر، هكذا ينبغى لنا، حتى فى الحالة التى يتطور فيها الذكاء إلى درجة يغدو فيها مستعملاً لمعرفة عالية التجريد أن نبحث عن أصول هذه المعرفة فى الفعل."*** (٦٤) وعليه وعلى الرغم من أن بياجيه يرى أن ***"الذكاء كلما زاد تطوره ازدادت أهمية اللغة نفسها، إلا أنه غير مستعد للاعتراف بأن اللغة هى منبع التفكير ، وإنما ينبغى البحث بالنسبة له، عن أصول التفكير فى الفعل."*** (٦٥) فاللغة ليست إلا مظهراً متميزاً فحسب من مظاهر ما يسميه بياجيه بـ (الوظيفة الرمزية) دون أن تكون اللغة هى التى تخلق التفكير الذكى، إذ ثمة أشكال مختلفة ومتعددة تتحقق بها تلك الوظيفة. (٦٦) بمعنى آخر يرى بياجيه أن اللغة وسيط يعمل ضمن وسائط أخرى، وإن كان لها قدر عالٍ من التميز فإن هذا لا يعنى المطابقة أو التوحيد بينها وبين التفكير أو أن تكون الأولى هى مصدر الثانى ومنبعه؛ إذ ينفى هذا نفياً مطلقاً.

أمّا ارنهايم فيتساءل: ***"هل يستطيع الانسان التفكير من خلال الكلمات بنفس الشكل الذى يفكر به من خلال استخدام الدوائر أو المستطيلات أو الأشكال الأخرى المشابهة؟"*** وهو يجيب بأن الاجابة بشكل عام " نعم" (٦٧) كما يتساءل - أيضاً - عمّا ***"إذا كانت اللغة أمراً لازماً للتفكير؟"*** ويجيب أن الجواب هو ***"لا"*** (٦٨)، وهو يرى ***"أن اللغة ليست أمراً لازماً للتفكير ولكنها تساعد على تحققه"*** (٦٩) ولهذا فهو يرى أن نمطاً من العمليات المعرفية يمكن انجازه داخل إطار الوسيط اللغوى نفسه، ذلك أنه يمكن القول إن التفكير اللفظى هو نموذج أولى من التفكير الذى يمضى بدون أفكار منتجة، إنه المصدر الآلى للترابطات المستدعاة من مخزون الذاكرة، ولا يمكن إنكار فائدته ، ولكنه عقيم؛ ومن ثم يمكن القول إن ما يجعل اللغة مفيدة للتفكير هو المساعدة التى تقدمها الكلمات للتفكير عندما يبدأ هذا التفكير من خلال وسيط أكثر ملائمة وهو التخيل

البصرى، مع الوعى بأن التفكير من خلال الكلمات فقط أمر غير كاف فالوسيط البصرى – من منظور ارنهايم – أكثر تفوقاً؛ لأنه يقدم مكافئات بنائية لكل خصائص الأشياء والأحداث والعلاقات فالميزة الأساسية التى يتمتع بها الوسيط البصرى عن نظيره اللفظى، دون أن ننكر اشتراكهم فى التنوع، هو قدرة الوسيط البصرى على تمثل الأشكال فى بعدين أو ثلاثة أبعاد داخل المكان، بالمقارنة بالبعد الواحد الذى تطرحه اللغة اللفظية (٧٠)

وهو يرى أن كلاً من "اللغة اللفظية" و "الصورة المتخيلة" يمكن أن يعملا معاً لمواجهة قصور كل منهما. " (٧١)

أمّا عالم النفس الأمريكى جيروم برونر الذى ينطلق فى بحوثه عن الارتقاء المعرفى عند الانسان من نظرية تشغيل المعلومات التى يتمثل الافتراض الأساسى لها فى *"أن الادراك ليس نتيجة مباشرة لعمليات التنبيه الخارجى، لكنه نتيجة لعمليات تشغيل داخلية للمعلومات تحدث عبر الزمن"* (٧٢) = فإنه يتخذ من مفهوم "التمثيل" Representation "منطلقاً فى فهم تطور الفكر وآلية عمله. فهو يرى أن التمثيل أو نسق التمثيل System of representation هو عبارة عن مجموعة من القواعد يواجه بها الفرد الأحداث. وإن تمثيل الفرد للعالم أو لجانب من الخبرة ذو ملامح متعددة. فهو، من ناحية، يتم فى سياق محيط أو وسط Medium ، حيث يمكننا تصور بعض الأحداث عن طريق الأفعال التى تقتضيها، أو عن طريق شكل الصورة، أو بكلمات أو رموز مختلفة. وثمة تنوعات فرعية داخل هذه الوسائط الثلاث: النشاطى أو الحركى the enactive ، أو الأيقونى the iconic أو الرمزى the symbolic. وهو يرى أن تمثيل حدث ما an event يكون اختيارياً Selective ، وأننا فى حالة بناء نموذج شىء ما لا نضمّن كل شىء حوله. ذلك أن مبدأ الاختيارية Selectivity يتحدد من خلال الأهداف التى نضعها للتمثيل. وهو يتساءل عمّا نفعله وما الذى يعود علينا بهذه الطريقة المنظمة؟. ويجيب بأن التمثيلات بمقتضى طبيعتها الموجزة مترابطة بمعنى أن كل تمثيل لا يعد عينة اعتباطية أو عشوائية لما يدل عليه، فالتمثيل ذو الأحداث الممتدة مكانياً – مثلاً – يستخدم فكرة مكانية شائعة لمجموعة كبيرة من الأحداث المكانية. ويتكون أغلب التعليم التلقائى – فى منظوره – من قواعد أكثر عمومية من الطرق الاقتصادية أو الفاعلة فى تصور الأحداث المتشابهة. ويتألف أغلب هذا التعليم عن نوع من ترجمة نسق تمثيلى إلى نسق تمثيلى آخر. مثلما لا نصبح قادرين فقط على تتبع طريق معين عن طريق التعود، ولكن نصبح – أيضاً – قادرين على تمثله Representing عن طريق صورة ما فى عين

عقلنا mind's eye وهو يرى - فى ضوء هذا- أن ثمة ثلاثة أنواع من الأنساق التمثيلية الفاعلة خلال نمو الفكر الإنسانى يعد تفاعلها Interaction أساسياً لهذا النمو، وكلها تمكننا من تعيين المصطلحات الدقيقة، كما أنها تتأثر وتتشكل من خلال الأداء Tool أو أنساق الأداء الفعّال Instrumental systems وكلها تكون داخل حدود مهمة تتأثر بالتكيف الثقافى وتطور الانسان وهى - كما سبقت الإشارة - تتمثل فى: التمثيل النشاطى أو الحركى enactive representation، والتمثيل الأيقونى iconic representation، والتمثيل الرمزى Symbolic representation وهو ما يمثله على التوالى: معرفة شىء عن طريق عمله، أو عن طريق صورة أو خريطة عنه، أو عن طريق بعض الوسائل الرمزية مثل اللغة، وهو يرى أن الصورة اختيارية وتلقائية وغالباً ما تماثل الحدث الممارس، أى أنها ليست اعتباطية فى إحالتها على الأحداث مثل الكلمة. حيث يمكنك أن تدرك صورة شىء ما بمجرد رؤيتك لهذا الشىء. ولكنك لا تستطيع أن تدرك الكلمة المناسبة من خلال معرفة الكلمة الدالة على الحدث فقط، فالدلالة اللغوية أساساً اعتباطية وتعتمد على سيادة الشفرة الرمزية ومن ثم فالوصف اللغوى لا يقتضى معرفة مراجع الكلمات referents of words فقط، بل معرفة قوانين تشكيل وتحويل الاستخدام اللفظى utterances أيضاً، وهذه القوانين مثلها مثل قوانين تشكيل الصورة والفعل التعودى تكون مميزة بالنسبة لمحيط اللغة.

وهو يرى، معارضاً فى ذلك لـ "جان بياجيه"، أن النمو لا يتضمن سلسلة من المراحل (٧٣)، ولكنه يتضمن ثلاثة أشكال من التمثيل عبر الترجمة الجزئية من بعضها إلى البعض الآخر. وهو يرى أن التمثيل الرمزى هو أعقد الأنواع الثلاثة فالطفل - فى منظور برونر- يستطيع أن يقول الكلمة بشكل صحيح بعد أن يستطيع أن يستخدم هذه الكلمات والجمل بشكل مناسب واقعياً للموقف. فهو يتعلم ببطء أن يربط اللغة التى يتكلمها بفكرة عن الأشياء أن يرتب تمثله للعالم عن طريق المنطق التركيبى الكامن فى كلامه. وكلما تقدم فى هذا الاتجاه، أى إلى أن يصبح راشداً، توجد مهمة ترجمة نمط تمثيل إلى نمط آخر، مهمة حل الصراعات والتناقضات التى تسم الاختلاف بين ما يفعله، وما يراه وما يقوله (٧٤). كما يؤكد برونر - أيضاً - فى موضع آخر، غير هذا المقال الذى نكاد نكون أوردنا معظمه نظراً لأهميته، يؤكد ***"إمكانية أن يستخدم الشخص الراشد أو حتى الطفل الأكبر الأشكال الثلاثة من التمثيل (النشاطى / الأيقونى / الرمزى) أثناء تفاعلاته مع البيئة وخلال مواقف مختلفة من الحياة"*** (٧٥)

يمكن القول - فى الواقع - إن الأنساق الثلاثة التى يحددها برونر متضمنة - على نحو واضح - فى مفهوم بياجه عن (الوظيفة الرمزية) التى هى - تحديداً - وظيفة التمثيل Representation، والتى تشمل عنده كلاً من اللغة، والمصورة الذهنية والمحاكاة المؤجلة = (المحاكاة التى تتم فى غياب نموذجها)، والرسم أيضاً. (٧٦) / إلا أن ما يعد جديداً حقاً، ويمثل مفهوماً جوهرياً فى طرح برونر هو مفهوم الترجمة والتحويل من نسق إلى آخر.

وعليه، وفى ضوء أطروحات هذا الاتجاه الثالث، يمكن تقييم أطروحات الاتجاهين السابقين؛ إذ لن يمثل كلٌ منهما - انطلاقاً من هذا الطرح - إلا تبسيطاً ميكانيكياً إلى حد بعيد، واستجابة طرفية وحدية من الطرفين، إزاء مشكل لا يحل ويدرك إلا من خلال الإدراك لتعدد الوسائط الفاعلة فيه. ذلك أن إستجابة الاتجاه الأول تتمثل فى قصور اللغة والكلام إزاء التفكير وقصور هذا الأخير إزاء المفكر فيه، وهو ما يفضى إلى أن يكون ناتج مثل هذا الطرح هو انفصال وانعزال التفكير عن اللغة، وعدم فاعلية أى منها ازاء الآخر أو إزاء العالم، وهو ما يعنى تكريساً لمشكل هذه العلاقة على نحو يحولها من علاقة مشكلة إلى علاقة إشكالية غير قابلة للحل أو الفهم. كما أن الأمر ذاته يمكن أن ينطبق - أيضاً - على استجابة الاتجاه الثانى الذى يتصور أنه يمثل النقيض؛ إذ لا يعد القول بـ (التوحيد - المطابقة) أو تشريط (اللغة) لـ (التفكير) لدى ممثلى هذه الاستجابة على تنوع منطلقاتهم المعرفية - إلا من قبيل القفز على المشكل من خلال نفيه، وهو ما يوقع فى حتمية لغوية تقلص المتعدد والمختلف فى الواحد والمتطابق، فيصبح رصد العلاقة نفياً لوجودها ونقع فيما يشبه الدور المنطقى؛ فيتكرس مشكل هذه العلاقة - هنا أيضاً - ليصبح إشكالية، فتلتقى هذه الاستجابة مع الأولى من حيث حاولت تجاوزها.

نعم، وبكل تأكيد، يمكن التشديد على المدى الواسع والموقع الفعّال والمتميز الذى يشغله ويلعبه النسق اللغوى فى كل من التفكير والمعرفة والتواصل، إلا أن هذا لا يعنى طمس أو تقليص هذا النسق لغيره من الأنساق الأخرى وحضورها وفعاليتها على المستويات ذاتها، فضلاً عن أن هذا التقليص لهذه الأنساق، وهذا التحديد للنسق اللغوى لن يكون ناتجه إلا تقليص فهم منظومة الأنساق العلامية الأخرى التى يتمفصل بها ومعها هذا النسق ذاته، فإذا كانت الكلمة، وكما يرى باختين - وهو يلتقى فى بعض النقاط مع منظور الاتجاه الثالث - تتوفر على مادة مرنة هى التى جعلت منها المادة الدلائلية للحياة الداخلية وللوعى (الخطاب الداخلى) بامتياز، وهو ما جعل كل مظاهر الإبداع الايديولوجيى وكل الأدلة غير اللفظية تسبح

فى الخطاب، فإن هذا - وكما يذهب هو أيضاً - لا يعنى أن الكلمة تستطيع الحلول محل أى دليل ايديولوجى آخر كيفما كان نوعه، ذلك أنه لا يوجد من بين هذه الأدلة الأيديولوجية الخاصة والرئيسية ما هو قابل لاستبدال الكلمة به إذ تستحيل الاستعاضة بالكلمات عن تأليف موسيقى أو تشخيص تصويرى وهو ما يؤدى نفيه أو نكرانه من منظور باختين - إلى العقلانية وإلى التبسيطية الأكثر ابتذالاً. (٧٧)

يمكن إذاً، الامتداد بطروح كل من فيجوتسكى وبياجيه وارنهايم، وخصوصاً بورنر التى كانت معنية بارتقاء عملية التفكير عموماً - لدى الكائن الانسانى، دون أن تكون معنية بتقديم تفريق لطبيعة هذه العملية بين الاتفاقى والافتراقى؛ الابداعى من التفكير وبحيث يتم الاستفادة منها فى طرح تصور لهذه العملية على مستوى التفكير الإبداعى و الافتراقى؛ فنقول إنه اذا كان التفكير - بعامة - يعمل من خلال الترجمة والتحويل لأنساق ثلاثة من التمثيل هى (النشاطى و/ الأيقونى و / الرمزى) = فإن التفكير الابداعى يعمل من خلال أنساق ووسائط متعددة تجاوز - فى العديد من الأحوال - الأنساق السالفة، وفقاً لمجال التفكير ونوع النسق التمثيلى المستهدف وحقل التفصيلات الذى يستدعيه الاثنان مع الأنساق الأخرى، وإن هذه العملية هى عبارة عن إعادة تنظيم وتمفصل النسق التمثيلى الذى تتم فيه الحركة مع مجموعة من الأنساق العلامية semiotic والتمثيلية الأخرى تراسلاً وجدلاً وتحويلاً.

١-٣-٣

لعل فى العرض السالف ما يوضح كم وكيف الاختلاف حول كل من التصورات الخاصة بعلاقة "اللغة" بـ "التفكير" من ناحية وبعملية التفكير ذاتها من ناحية أخرى.

فإذا عدنا إلى عبد القاهر والأحكام المقترنة بتصوره لكل من علاقة (اللفظ) بـ (المعنى) من جهة، وعلاقة (اللغة) بـ (التفكير) من جهة أخرى، وهو ما لم يكن من الممكن التوجه إليه مباشرة دون استعراض طبيعة مشكل العلاقة الأخيرة فى الوعى المعاصر؛ من أجل اختيار موقف محدد منها وتبنيه إن فى معاينة تصوره هو، أو تصور الأحكام الموجهة إليه؛ أمكن القول - بداية- إن هدف عبد القاهر المباشر لم يكن تقديم تصور مفصل لطبيعة العلاقة بين (اللغة) و (التفكير) أو لمسار تلك العلمية الأخيرة. وإن ما لديه فى هذا الصدد مجموعة من النصوص التى تأتى فى سياق رصده لطبيعة العلاقة بين (اللفظ) و (المعنى)، وهى نصوص تعكس اهتماماً واضحاً واستبطاناً ما لطبييعة هذه العملية ولموقع اللغة منها.

وفى هذا السياق، ينبغى التنبه إلى أن هذه النصوص تستهدف استجلاء طبيعة عملية الكلام عند (المنشىء) أو (المتكلم) ، وترصد علاقة (اللفظ) بـ (المعنى) على هذا المستوى. وإذا كنا قد قمنا فيما سلف – باستجلاء هذه العلاقة على مستوى اللغة فإنه ينبغى فهم التشبيهات والصور التى يستخدمها عبد القاهر لاستجلاء طبيعة هذه العلاقة فى سياق هذا المستوى: مستوى (المنشىء / المبدع) للكلام.

وإذا كان كل من (الأسرار) و(الدلائل) يشترك فى حضور مجموعة من الصور التى يستخدمها عبد القاهر لتمثيل هذه العلاقة، وإن اختلفا فى كيفية هذا الحضور، فإن ثمة مجموعة أخرى ينفرد بها كل منهما؛ بعضها خاص بـ (المعنى) وبعضها خاص بـ (اللفظ).

وبداية فإنه يمكن رصد صورة لافتة يشترك الاثنان فى حضورها وهى ممتدة فى التراث -عموماً- حول طبيعة هذه العلاقة، وهى

صورة: الجسد / الكسوة = المعارض = الزينة

المعانى / الألفاظ

تحضر هذه الصورة فى كل من (الأسرار) و (الدلائل)، إلا أن سياق حضورها فى كل من الاثنين مختلف كلية. ذلك أنها تأتى فى الأسرار كجزء من لغة عبد القاهر الواصفة فى سياق توجيه المنشئين نحو إرسال المعانى على سجيتها واحتذاء اتجاه الطبع حيث يقول "*ولن تجد .... أجلب للاستحسان، من أن ترسل المعانى على سجيتها وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ، فإنها إذا تُركت وما تريد لم تكتس إلا ما يليق بها، ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها..*" [٧٨] تأتى إذاً هذه الصورة فى سياق مواجهة المحدثين ومواجهة ولعهم بالتجنيس.

أما فى (الدلائل)، فلا تأتى هذه الصورة كجزء من لغة عبد القاهر الواصفة، وإنما كلغة موصوفة؛ حيث يؤول عبد القاهر هذه الصورة وكل العبارات التى تنتمى إليها، فى التراث – بوصفها مجازاً حقيقته مفهوم ("المعنى" / "معنى المعنى") . وهو يلح على تأكيد هذا، واللافت هو أن النماذج الشعرية التى تقترن باستخدام عبد القاهر لهذه الصورة، فى (الأسرار)، لا تتجاوب مع تفسيره لهذه العبارات فى الدلائل حيث يقول:

"*فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينةً للمعانى وحليةً عليها = أو يجعلون المعانى كالجوارى، والألفاظ المعارض لها، وكالوشى المحبّر واللباس الفاخر والكسوة الرائقة، إلى أشباه ذلك مما يفخمون به*

*أمر اللفظ، ويجعلون المعنى ينبل به ويشرف = فاعلم أنهم يصفون كلاماً قد أعطاك المتكلم أغراضه من طريق معنى المعنى"* (٧٩).

ما معنى مثل هذا الاختلاف؟ هل يعني تحويلاً فى تصور عبد القاهر لطبيعة العلاقة بين (اللفظ) و/ (المعنى) من (الأسرار) إلى (الدلائل) وأن هذه الصورة هى صورة لمفهوم لم يكن قد تبلور بعد، أو مجاز ما قبل المفهوم؟

لعله من الأفضل إرجاء جواب هذا السؤال إلى حين رصد ما لدى عبد القاهر من صور أخرى.

ثمة خمس صور محورية أخرى يشترك فيها كل من (الدلائل) و (الأسرار) يمكن نعتها بالتجاوب والتساوق فيما بينها، إذ ليست إلا تمثيلات لنمط محدد من العلاقة بين (اللفظ) و (المعنى)، هو التسلط والسيطرة والتبعية ذلك أن علاقة كل منهما بالآخر هى

| الألفاظ | المعانى |
|---|---|
| المملوك = العبد | المالك = السيد |
| الخادم | المخدوم (٨٠) |
| المقود | القائد (٨١) |
| التابع | المتبوع (٨٢) |
| الطائع | المطاع (٨٣) |

هذه الصور الخمسة التى ليست إلا تنويعات وتجليات مختلفة لنمط واحد من العلاقة نجدها فى كل من (الأسرار) و(الدلائل) على حد سواء، ولكن باختلاف واحد، هو أنها تعمل فى (الأسرار) فى غياب مفهوم (النظم) بينما تعمل فى (الدلائل) فى حضرة هذا المفهوم.

بالإضافة إلى هذه الصور الخاصة بالعلاقة بين (اللفظ) و (المعنى) والمشتركة بين كل من (الأسرار) و (الدلائل) ثمة مجموعة أخرى من الصور التى يختص بها (المعنى) وحده بعضها يشترك فيه (الدلائل) مع (الأسرار)، وبعضها ينفرد به (الأسرار). والمعنى مع هذه الصور هو عبارة عن *"حجاب يحتاج إلى خرقه بالنظر، وعليه كم يفتقر إلى شقه بالتفكر، ودر فى قعر بحر لابد له من تكلف الغوص عليه، وممتنع فى شاهق لا ينال إلا بتجشم الصعود إليه، وكامن كالنار فى الزند لا يظهر حتى يُقتدح، ومشابك لغيره كعروق الذهب التى لا تبدى صفحتها بالهوينا بل تنال بالحفر عنها وتعريق الجبين فى طلب التمكن منها"* (٨٤)

فالمعنى وفق هذه الصور الستة هو: غالٍ محجوب وممنوع وثمرة مغلقة، ودرٍ يتطلب تكلف الغوص، وعزيز مرتفع لا ينال إلا بتجشم الصعود، ونار كامنة لا تظهر إلا بالاقتداح وذهب مشتبك لا يستخرج ولا يتمكن منه إلا بالحفر وتعريق الجبين.

وهى كلها صور تدلل على قيمة خاصة لـ (المعنى)، وأن امتلاكه يتطلب معاناة خاصة أيضاً. وهو ما تؤكده مجموعة أخرى من الأفعال والصور المصاحبة التى يقرنها عبد القاهر بفعل (المنشىء) إزاء المعنى فى هذا السياق، إذ بالإضافة إلى الخرق والشق، والغوص، والصعود، والاقتداح، والحفر، / ثمة: النظر، والتدبر، والطلب، والاجتهاد، والمحاولة، والمزاولة، والمباحثة، والاستنباط بل والقياس، والاستثارة، والتفكر، والتمكن، وترويض المهر الأرن، التى هى كلها قرينة (المعاناة)[85] التى ينص عليها هى الأخرى. ولكن المجموعة الأولى من الصور - فى أغلبها وباستثناء صورة النار - الكمون - تخضع (المعنى) لتصور مكانى صرف بما فيها أيضا صورة (الحجاب والكم)، كما تخضع علاقة المنشىء به للتصور ذاته، فما دلالة مثل هذا التصور؟ وهل هو يعنى أن (المعنى) - من منظور عبد القاهر - هو معطى قبلى - وموجود سلْفاً، وكل ما يقوم به المنشىء هو رحلة فى (المكان) يصل بها إلى هذا الموجود فيأخذه ويمضى؛ ومن ثم لا يكون المعنى قرين أىّ ابداعية ما، أم أن ثمة دلالة أخرى لحضور هذا التصور المكانى؟

لعل فى هذا النص الذى يأتى فى سياق رصد عبد القاهر لقانون وآلية المشابهة، وضرورة وجود مسافة من الاختلاف بين طرفيها، وفعالية هذه المسافة فى انجاز هذه المشابهة، سواء كانت تشبيهاً أو تمثيلاً أو استعارة ، لأثرها - ما يساعد على تحديد بؤرة الدلالة فى هذه الصور ودلالة هذا التصور المكانى المهيمن على إدراك عبد القاهر لـ (المعنى)؛ إذ يعلّق عبد القاهر بعد نصه على ضرورة وجود هذه المسافة من الاختلاف؛ قائلاً:

***"ولم أرد بقولى إن الحذق فى ايجاد الائتلاف بين المختلفات فى الأجناس أنك تقدر أن تُحدث هناك مشابهة ليس لها أصل فى العقل، وإنما أن هناك مشابهات خفيّة يدقُّ المسلك إليها، فإذا تغلغل فكرك فأدركها فقد استحققت الفضل، ولذلك يشبّه المدقق فى المعانى بالغائص على الدُرّ، ووزان ذلك أن القطع التى يجىء من مجموعها صورة الشنف والخاتم أو غيرهما من الصور المركبة من أجزاء مختلفة الشكل لو لم يكن بينها تناسب - أمكن ذلك التناسبُ أن يلاءم بينها الملائمة المخصوصةَ ويوصل الوصل الخاص - لم يكن***

*ليحصل لك من تأليفها الصورة المقصودة، ألا ترى أنك لو جئت بأجزاء مخالفة لها فى الشكل ثم أردتها على أن تسير إلى الصورة التى كانت من تلك الأول طَلَبْتَ ما يستحيلُ، فإنما استحققت الأجرةَ على الغوص وإخراج الدُرّ لا أنّ الدُرّ كان بك، واكتسى شرفه من جهتك، ولكن لما كان الوصولُ إليه صعباً وطلبهُ عسيراً ثم رُزِقْتَ ذلك وجب أن يُجزل لك ويكَبّر صنيعك"* [٨٦]

تتأكد فى هذا النص – أيضاً – هيمنة التصور المكانى لـ (المعنى)، إذ نجد – أيضاً – كلاً من صورة الغوص وفعل الاستخراج على نحو واضح، ليس هذا فحسب، بل إن الدر لم يكن بك ولا اكتسى شرفه من جهتك؛ مما يعنى أنه موجود سلفاً، ولكن هذا إذا تعاملنا مع هذه الصورة فى حرفيتها، أمّا إذا التفتنا إلى نفى عبد القاهر – فى مبتدا النص – لإمكان إيجاد مشابهة ليس لها أصل فى العقل لاستطعنا الاقتراب بعض الشىء من مغزى هذه الصورة والبؤرة الدلالية لهذا التصور المكانى إذ يبدو لى أن هذه العبارة تستهدف الإحالة على الأساس المادى للوعى وانعدام القدرة على الإبداع من العدم، وهو ما يؤكده الدال (أصل)، الذى يمكن القول إنه لا يشير إلى أن أىّ صورة قائمة على المشابهة معروفة سلفاً، وإنما هى تكوين من أصول فى خبرة الوعى الانسانى المنعكسة عليه صور العالم.

وإذا التفتنا إلى صورة (اقتداح النار) استطعنا أن ندرك ونفسر طبيعة هذا الوجود القبلى ومغزى هذا التصور المكانى لـ (المعنى)، وكلاً من الاحتجاب والاختفاء المقترن به كذلك. إذ وفق هذا لا يكون هذا الوجود القبلى لـ (المعنى) هو وجود حقيقى بالفعل وإنما هو وجود بالقوة أى تكوين من معطيات الوعى = (العقل)، التى هى نتاج ومحصلة لمعطيات العالم، فصورة النار الكامنة هى صورة دالة للغاية على هذا التصور من حيث دلالة الكمون على إمكان الوجود، ووجود الأصل المادى لتولد النار، الذى لا تنقصه الا الحركة = (فعل الاقتداح).

ينبغى إدراك دلالة هذا التصور المكانى – إذاً – فى ضوء كل من صورة النار، وهذا النص السالف، إذ فى ضوئهما لا يكون هذ الإلحاح على الطابع المكانى لـ (المعنى) – فى تصور عبد القاهر – إلا من قبيل الالحاح على الأساس المادى للوعى فحسب، وهو مالا أحسب أن ثمة إمكاناً للاختلاف فيه مع عبد القاهر، خاصة أننا لا نجد لديه ما يشير على نحو ما إلى أن علاقة (الوعى) بـ (العالم) هى علاقة نسخ ومحاكاة حرفيين. و هنا لا ينبغى تصور أن (المعنى التخييلى) ليس له أصلٌ فى العقل ذلك أن دلالة (العقل) ليست متطابقة مع دلالة

النسبة إليه فيما يعرف لديه بـ (المعنى العقلى)، إذ هو هنا بمعنى الوعى، عموماً، بينما هناك يدل على نوع معين من الوعى هو الوعى المطابق لـ (العالم)، فالصور الكلية التى تنتج عن (المعنى التخييلى) وإن كانت غير مطابقة لـ (العالم) إلا أنها مؤسسة على صور جزئية صادرة عن (العالم) هى ما يعنيه عبد القاهر بما له أصل فى (العقل).

وفق هذا لا يكون ثمة تناقض ما بين الوجود القبلى لـ (المعنى)، وكل من أفعال المعاناة الماثلة فى كل من النظر والتدبر والطلب والاجتهاد والمحاولة والمزاولة والمباحثة والاستنباط والقياس والاستثارة والتفكر والتمكن، ذلك أن قبلية وجود (المعنى) تلك هى قبلية وجود بـ (القوة)/ وليست قبلية وجود بـ (الفعل)، وهو ما يجعل دلالة هذه (القبلية) مساوية لدلالة (القابلية) و (الإمكان): قابلية وإمكان تحقق (المعنى) والتحول من حيز( القوة) الذى يتمثل فى الأساس المادى لـ (المعنى) فى (العالم) إلى حيز (الفعل) الذى يتمثل فى تلك الأفعال السالفة من نظر وتدبر واستثارة الخ التى تنجز هذا التحول. وعليه يكون هذا الوصول فى المكان هو وصول إلى تحويل الموجود بـ (القوة) إلى موجود بـ (الفعل).

ولا يكون عبد القاهر نافياً لـ (الإبداع) ولكن نافياً لأن يكون ثمة ابداع من عدم. يمكن القول -إذاً- أن (المعنى) ليس معطى جاهزاً، بل إنه - على العكس - ممتنع وعصى ومتأبٍ ومتفلت ومراوغ؛ مما يتطلب من (المنشىء) رحلة من النظر والتدبر والمحاولة والمزاولة والاستثارة، حتى يتمكن منه ويسيطر عليه فيتملكه ويمتلكه ويظفر به. (٨٧)

إن هذا التصور حاضر فى (الدلائل) مثلما هو حاضر فى (الأسرار) على حد سواء. إلا أن (الدلائل) وحده هو الذى تحضر فيه تفاصيل تلك الرحلة، أو لنقل عملية السيطرة والامتلاك. كما أنه هو أيضاً الذى ينفرد بتفاصيل علاقة التبعية بين (الألفاظ) و (المعانى). يمكن القول إن عملية الوصول إلى (المعنى) أو عملية تشكيل المعنى وبنائه تنطلق - دوماً - لدى عبد القاهر من (غرض) أو (قصد) محددين. وإذا كان هذا (الغرض) أو (القصد) محدداً - على الدوام - لدى المنشىء ويمثل نقطة انطلاقه التى لا يكون ما يعقبها من نقاط إلا تحقيقاً له، ولكن على نحو مصوَّر- فما الكيفية التى يرى عبد القاهر أن المنشىء يشكل بها غرضه ويبنيه، وما تفاصيل العلاقة بين (الألفاظ) و (المعانى) فى هذه الكيفية؟، هذا هو ما سوف يحاول ما تبقى من هذا الفصل الجواب عليه.

تتمثل هذه الكيفية فى (النظم) الذى يرى عبد القاهر أنه *"توخى معانى النحو فى معانى الكلم"* (٨٨) والذى هو *"صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محالة"* (٨٩).

أى بـ (التفكير). وهو تأسيساً على هذا يطرح سؤالاً يدخلنا على نحو مباشر فى مشكل علاقة (اللغة) بـ (التفكير) على مستوى العملية الابداعية تحديداً إذ يتساءل تأسيساً على تطلب واقتضاء (النظم) لـ (التفكير) قائلا:

*"إذا كانتْ مما يُستعان عليها بالفكرة، ويُسْتَخْرَجُ بالرَّويَّة، فينبغى أن يُنْظَرَ فى الفكر، بماذا تلبس؟ أبالمعانى أم بالألفاظ؟ فأىّ شىءٍ وَجَدْته الذى تلبّس به فِكْرُكَ من بينِ المعانى والألفاظِ، فهو الذى تَحْدث فيه صَنْعتك، وتقعُ فيه صياغتكَ ونَظْمك وتصويرك، فمحال أن تتفكر فى شىءٍ وأنْتَ/ لا تَصْنَعُ فيه شيئاً وإنما تصنع فى غيره، لوجَازَ ذلك، لجَازَ أنْ يُفَكِّر البنّاء فى الغزل، ليجعلَ فِكْرَهُ فيه وُصلَةً، إلى أنْ يَصنع من الآجُرّ، وهو من الإحالَةَ المُفْرطَة.*

*فإن قيل:/ "النظم" موجودٌ فى الألفاظِ على كلّ حالٍ، ولا سبيلَ إلى أن يُعقَل الترتيبُ الذى تزعُمُه فى المعانى، ما لم تَنْظم الألفاظَ ولم تُرتِّبها على الوجه الخاصّ.*

*قيل: إنّ هذا هو الذى يُعيد هذه الشُبْهَة جَذَعَة أبدا، والذى يُحلّها: ان تَنْظُر: أتَتَصور أن تكون مُعْتبراً مُفْكراً فى حالِ اللفظِ مع اللفظِ حتى تَضَعه بجنبه أو قَبْلَه، وأنْ تقُولَ: "هذه اللفظةُ إنما صَلَحَتْ هَهُنا لِكونِها على صفةٍ كذا" = أم لا يُعقلُ إلاّ أنْ تقول: "صَلَحتْ هَهُنا، لأنّ معناها كذا، ولدلالتها على كذا، ولأنّ معنى الكلام والغرضَ فيه يُوجِب كذا، ولأن معنى ما قَبْلها يقتضى معناها؟" فإن تصوّرت الأوّل، فقل ما شئتَ، واعلم أن كل ما ذكرناه باطل = وإن لم تتصورْ إلا الثانى، فلا تَخْدَعنَّ نَفْسَك بالأضاليل، ودَع النظر إلى ظواهر الأمور، واعْلَمْ أنّ ما تَرى أنّه لابُدّ منه من تَرتّب الألفاظ وتواليها على النّظم الخاصّ، ليس هو الذى طَلَبْته بالفكرِ، ولكنّ شىءً يقعُ بسَبَب الأوّلِ ضرورةً، من حيثُ إنّ الألفاظَ إذ كانت أوعيةً للمعانى، فإنّها لا محالةَ تتْبعُ المعانى فى مَوَاقِعِها، فإذا وَجَبَ لمعنىً أنْ يكون أوّلاً فى النّفسِ، وَجَبَ للفظِ الدّال عليه أنْ يَكُونَ مِثْلَه أوّلاً فى النّطْقِ. فأمّا أن تَتَصَوّر فى الألفاظِ أنْ تكُون المقصودة*

*قَبْل المعانى بالنّظْم والتّرتيب، وأن يكون الفكْرُ فى النّظْم الذى يتواصفُه البلغاءُ فِكْراً فى نَظْمِ الألفاظِ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعانى إلى فكر تستأنفُه لأن تَجِيء بالألفَاظِ على / نَسَقِها، فباطل من الظَنّ، ووَهْمٌ يُتَخَيَّلُ إلى منْ لا يُوفِي النّظر حَقّهُ. وكَيْف تكون مُفكراً فى نَظْمِ الألفاظِ، وأنْتَ لا تَعْقِلُ لها أوصافاً وأحوالاً. إذا عَرَفْتَها عَرَفتَ أنّ حَقّها أن تُنْظَمَ على وَجْه كذا؟"* (٩٠)

هل يعنى هذا النص – الذى أوردناه على طوله – أن عبد القاهر يطرح رؤية تفصل بين الألفاظ و المعانى، وترى أسبقية لهذه الأخيرة. بمعنى أنه يتم إعداد المعانى أولاً من حيث هى مقولات وأفكار، بما يجعل هذه مرحلة أولى تعقبها مرحلة ثانية هى مرحلة يُبحث فيها لهذه المعانى عمّا يلائمها من الألفاظ مثلما نجد لدى واحد مثل ابن طباطبا الذى يرى أنّه

*"إذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذى يريد بناء الشعر عليه فى فكره نثراً – وأعد له ما يلبسه إيّاه من الألفاظ التى تطابقه، والقوافى التى توافقه، والوزن الذى يسلس له القول عليه فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذى يرومه أثبته، وأعمل فكره فى شغل القوافى بما تقتضيه من المعانى على غير تنسيق للشعر وترتيب لفنون القول فيه، بل يعلق كل بيت يتفق له نظمه، على تفاوت ما بينه وبين ما قبله فإذا أكملت له المعانى، وكثرت الأبيات وفّق بينها بأبيات تكون نظاما لها وسلكاً جامعاً لما تشتت منها، ثم يتأمل ما قد أدّاه إليه طبعه ونتجته فكرته، فيستقصى انتقاده ويرم ما وهى منه، ويبدّل بكل لفظة مستكرهة لفظة سهلة نقية..."* (٩١)

أو هل يعنى قول عبد القاهر *"إن النظم صنعة يستعان عليها بالفكرة وتستخرج بالرويّة "* ما يعنيه ابن طباطبا من أنّ الشعر صناعة، أو ما يعنيه واحد مثل العسكرى مثلا." (٩٢)

يمكن القول إن ثمة بونا شاسعاً بين التصورين ذلك أن ابن طباطبا – يتبعه فى ذلك العسكرى – يقترح خطة لصناعة القصيدة من أجل حل مازق الشعراء فى عصره، وهو فى ذلك يفرض تصورا للعملية الإبداعية يجعلها عبارة عن عملية تنفيذ لمخطط سابق الإعداد ويجعلها مجموعة من المراحل المنفصلة على نحو ميكانيكى صرف؛ إذ ابداع القصيدة – حسب

تصوره ذلك – يسير وفق انتظام لا يختل فى خطوات متتالية ومتتابعة فالمواد الخام تعد أولا ثم يأخذ فى تنفيذ خطوات الصياغة، مما يتنافى وأىّ إدراك للابداع أو للقصيدة." (٩٣) فضلا عن كون المفهوم الذى يطرحه للمعنى لا يعدو الفكرة العارية التى تستحضر أولا ثم يبحث لها عمّا يكسوها من ألفاظ.

يمكن القول إن عبد القاهر قد نفى من قبل أىّ مطابقة بين النظم = الابداع اللغوى وأىّ صناعة من الصناعات وأنّه "لا يجوز قبول ما يذهب إليه البعض من أنّ عبد القاهر يفهم اللغة فى ضوء مفهوم الصناعة." (٩٤) كما أنه يمكن القول - أيضا - إن عبد القاهر – فى نصه ذلك – لا يطرح أى مخطط ما لصناعة القصيدة أو لنوع آخر غير الشعر، وإنما هو يطرح، فحسب، تصوراً لآلية الابداع اللغوى= النظم عامة فى علاقته بالتفكير وطبيعة العلاقة بين المعانى والتفكير من جهة و المعانى و الألفاظ من جهة أخرى.

"النظم وفق هذا التصور هو شكل من أشكال التفكير الانتاجى المبدع."(٩٥) وهو عملية process بكل ما يعنى مفهوم العملية من تراكب وتحويل." (٩٦) كما أنه عملية ليست واضحة من بدايتها فإذا كان ثمة غرض ما محدد فإن كيفية تحقيق المبدع لهذا الغرض ليست محددة. وهو ما يدل عليه تلبس التفكير بالمعانى. ذلك أن دلالة التلبس هى الشبهة والاختلاط والتخليط، وهى كلها نقائض للوضوح أو التحديد.

فما كان محدداً فى بدايته يغدو غير محدد فى سيرورة تحوله. ولكن هل تلك وحدها هى دلالة فعل تلبس التفكير بالمعانى فى نص عبد القاهر خاصة وهو يكرره مرتين، أليس هناك ما يدعو إلى التساؤل عن لماذا لم يكتف عبد القاهر بفعل الصنع، صنع التفكير فى المعانى، مثلا، وقد ذكره؟

يصعب أن يكون جواب هذا السؤال هو أنه يريد فحسب نفى صنع التفكير فى الألفاظ واختصاصه بالمعانى فقط. ذلك أن هذا وإن كان عبد القاهر يهدف إلى بعض منه إلا أنه لا يفسر اختيار وحضور هذا الفعل دون الاستعاضة عنه بغيره. هل يمكن أن تكون تلك المعانى التى يتلبس بها التفكير هى الأغراض فحسب، وهل يمكن أن نقول أو نفترض أن صورة حضور هذه الأغراض التى تُمثّل منطلقات فحسب هى، بالضرورة، صورة لغوية محددة فى عبارة أو عبارات بعينها تظل مصاحبةً للتفكير فى حركته بصورتها العبارية تلك كما هى، أم أنه من الممكن ألا يكون حضورها بداية لغويا، ويكون – مثلا – أيقونيا أو نشاطيا: حركيا، شعوراً ما، .. الخ، وحتى إذا كان التمثيل اللغوى لهذا (الغرض) حاضراً منذ البداية فما الذى

يمنع تحوله وتراسله مع هذه الأنساق التمثيلية خاصة فى سيرورة تشكله التصويرى وتحققه اللغوى، وما الذى يمكن لعبد القاهر أن ينعت به ما يصاحبه من تداعيات تتجلى فى تمثيلات غير لغوية؟

أتصور أنه – بالنسبة لعبد القاهر – ليس هناك دال يمكنه استيعاب هذا غير (المعانى) أو (المعنى). ذلك أن (المعانى) أو ظاهرة (المعنى) – كما سبق القول – مجاوزة لحدود اللغة، وإن لازمتها، بما هى فعالية إدراك وتمثل من جهة، وتفكير وتمثيل من جهة أخرى، ودافع للإبداع وشرط له من جهة ثالثة.

يصعب – فى تصورى – أن تكون (المعانى) فى هذا النص لعبد القاهر هى محض أفكار مجردة أو (أغراض) فى صورتها اللغوية فحسب، مثلا، ذلك أنه حتى لو افترض هذا بداية فلابد لها من أن تتحول إلى صورة أخرى، فهل هذا التحول يتم من خلال المعجم والنحو فحسب؟، وهل فعل التصوير ذلك الذى ينص عليه عبد القاهر لا يعنى أن ما يتم تصويره لغةً محولٌ عمّا ليس لغوياً؟

لا شك أن كل هذه أسئلة خطرة، بل قد تكون مورِّطة، لأن ثمة مسافة على الدوام بين العملية وناتج تلك العملية، إلا أن الأمانة مع النفس تقتضى طرحها، وإن كنا لا نرى على الإطلاق أن ما يحضر فى هذا النص لعبد القاهر هو ما يقوله برونر أوحتى يقترب منه أو كما نحاول أن نقوله نحن، ولكن على الأقل هو نتاج لمشكلة عدم القدرة على قوله من ناحية، ونتاج حدس أن ثمة مشكلا ما فى أن يكون (التفكير) كلُّه لغويا من ناحية ثانية. وإن كان ثمة – أيضا – جوانب أخرى ودوافع ثوان.

إن النظم – كما سبقت الاشارة – قرين الإبداع، والألفاظ ليست إلا قرينة المعطى والمتداول والشائع. إنها باختصار قرينة المعروف = المعجم؛ ولهذا فإن المعانى هى المجال الذى يتحرك ويعمل فيه النظم. فالمطلوب بالفكر ليس هو المعروف، ولكن هذا المتلبس به الذى يمثل النظم بالنسبة إليه آلية التحول من التلبس إلى التشكل والتحقق. وإذا كان يمكن القول، وهل هذا النظم شىء مجرد، أو ليس نظما بالألفاظ وفى معانيها فإنه يمكن القول نعم إلا أن نظم الألفاظ لا تحركه الألفاظ بمدلولاتها، ولكن ثمة ما يحرك الألفاظ فتصبح نظماً والذى ليس هو (التفكير) = (الفكر) فى الألفاظ ومدلولاتها فحسب، ولكن ما يتلبس به هذا التفكير. هو ذلك الغامض الذى هو محرك للتفكير ولفعاليته الماثلة فى النظم ومن ثمة للألفاظ. إنّه هذا الذى ليس معروفاً بعد ويحوله النظم من لا معروف إلى معروف، إنه هاجس المعنى.

إن عبارة عبد القاهر عن أن الألفاظ ليست هى المطلوبة بالفكر تعنى أن الألفاظ بما هى دوال لمدلولات ليست هى الهدف والغاية ولكن تحقيق المعنى هو الهدف والغاية و الألفاظ هى وسيلته وسفيرته - كما ينص عبد القاهر- التى يتحقق وينفصل بها تدريجيا أو على التوالى، مثلما ينص - أيضا - فى كل من عبارتى *"تتبع المعانى فى مواقعها"* و *"إذا وجب لمعنى أن يكون أولاً فى النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون أولاً فى النطق"*. فليست الألفاظ هى المحركة لـ الفكر أو للنظم ولكن هذا الأفق الواعد المعاند المراوغ هو المحرك للثلاثة، فالمعانى تستثير الفكر، والفكر يحرك النظم وتأتى حركة الألفاظ مع حركة هذا الأخير لتحقيق المعانى. لهذا؛ فالألفاظ ليست المقصودة بالنظم قبل المعانى ولكن المقصود هو تحويل هذا الذى يتلبس به الفكر من حالة التلبس/ الالتباس إلى حالة التحقق/ الجلاء ولهذا فإن الصنع يكون فى المعانى لأنها هى المستهدفة بالتحويل وليست الألفاظ. وما يطرأ على الألفاظ من تحول هو نتاج للصنع فى المعانى لهذه الحركة الأولى المحركة والفاعلة فى كل ما يتلوها من حركات.

فهل يعنى هذا أن عبد القاهر يفصل بين الألفاظ و المعانى، وهو يرى أن عملية تحقق المعانى تلك مقترنة بمصاحبة الألفاظ وأنك لا تحتاج بعد ترتيب المعانى إلى فكر تستأنفه لأن تجىء بالألفاظ على / نسقها. بما يعنى أن نسق المعانى هو نسق الألفاظ بما هى دلائل. وأن تصور أن نسق الألفاظ يتطلب فكراً مستقلاً عن نسق المعانى هو باطل من الظن ووهم يتخيل؛ مما يعنى أن الفكر فى المعانى بما هى صور هو فكر فى الألفاظ بما هى دوال لمدلولات على حد سواء. ولكن مع ملاحظة أن المعانى هى المحركة للفكر وأن الألفاظ تتبع هذه الحركة. فهل هذه التبعية تعنى الفصل بين الألفاظ و المعانى؟

من المؤكد أن عبد القاهر لا يوحد بين الألفاظ و المعانى على مستوى الإنشاء لأن مثل هذا التوحيد يعنى أننا إزاء معانٍ واضحة منذ البداية ومتحققة فى الألفاظ، بينما على مستوى الإبداع نحن إزاء سيرورة - عملية بموجبها تتحول هذه المعانى من صورتها الفرضية إلى صورتها التصويرية. ولا يمكن أن تكون العلاقة بينها وبين الألفاظ أثناء كل لحظات هذه العملية هى علاقة اتحاد. ذلك أن الاتحاد لا يكون ولا يتحقق إلا فى لحظة واحدة فحسب هى لحظة التحقق، وهو ما لا يمكن القول إنه يتم وثبة وضربة واحدة وإلا لما كان هناك فكر وتفكر وامتناع ومحاولة واعتياص ومزاولة. فصورة المعنى ليست معطاة، ولكن ثمة حركة للسيطرة عليها وامتلاكها هذه الحركة ذاتها هى حركة للسيطرة على معادلها اللفظى . وهو ما لا يتم إلا

بتجريب معادلات مختلفة إلى أن يتحقق المعادل الذى يحققه ويحقق الإشباع للمنشئ - المبدع هذا فى حالة كون المنشئ مبدعاً حقاً.

إن عبد القاهر ينص على هذا - على نحو واضح - فى سياق صراعه مع فصاحة التلاؤم أو فصاحة (البيان والتبيين) إذ يرد على محاوره الضمنى فى هذا السياق قائلاً:

*"... هذا، والمتعلِّلُ بمثل ما ذكرت = من أنه إنما يكون تلاؤم الحروف معجزاً بعد أن يكون دالاً، لأنَّ مراعاةَ التَّعادُلِ إنّما تَصْعُبُ إذا احتيج مع ذلك إلى مراعاة المعانى، إذا تأملت = يذهب إلى شىءٍ ظريفٍ، وهو أنْ يَصْعُبَ مَرامُ اللفظ بسببِ المعنى، وذلك مُحالٌ لأنّ الذى يعرفه العقلاء عكسُ ذلك، وهو أنْ يَصْعُبَ مرامُ المعنى بسبب اللفظِ، فصعوبة ما صَعُبَ من السَّجعِ، هى / صعوبةٌ عَرَضت فى المعانى من أجل الألفاظ، وذاك أنَّه صَعُبَ عليك أن توفقَ بينَ معانى الفصول التى جُعِلَتْ أرْدافاً لها، فلمْ تَسْتَطِعْ ذلك إلا بَعْدَ أنْ عَدَلْتَ عن أسلُوبٍ، أو دَخَلْتَ فى ضَربٍ من المجازِ، أو أخَذْتَ فى نوْعٍ من الاتساع، وبَعْدَ أن تلَطّفْت على الجملة ضربا من التلَطف. وكيف يُتَصوَّر أنْ يَصْعُبَ مَرامُ اللفظ بسبب المعنى، وأنْتَ إنْ إردتَ الحقَّ لا تَطْلُبُ اللفظ بحال، / وإنّما تطلب المعنى، وإذا ظفرت بالمعنى، فاللفظ معك وإزاءَ ناظرِك؟ وإنّما كان يتُصوَّر أنْ يَصْعُبَ مَرامُ اللفظِ من أجلِ المعنى، أنْ لوْ كنت إذا طلبت المعنى فحصّلته، احتجت إلى أن تطلب اللفظ على حِدَةٍ وذلك محال."* (٩٧)

إذا كان الأسلوب كما يحدده عبد القاهر - في موضع آخر - هو الضرب من النظم فإن تشكيل المعنى وتحقيقه لا يتم إلا عبر العدول من ضربٍ من ضروب النظم إلى ضرب آخر، أى إلا عبر تجريب أساليب النظم المختلفة والمتعددة بما فيها المجاز كما يكون المستوى الصوتى - الإيقاعى خاضعاً للمعنى ومحكوماً به. وهو في هذا النص يؤكد - وعلي نحو أقوى - ما أكدّه فى النص السالف لهذا من أنَّ ليس ثمة فكر فى الألفاظ مستأنف ومنفصل عن الفكر فى المعانى، ذلك أنه محال أن تطلب اللفظ على حدة. أى منفصلاً سواء عن المعنى بما هو الصورة المتوجهِ نحوها أو عن المعنى بما هو معنى اللفظ؛ ذلك أن الظَّفَرَ بالمعنى هو ظفر باللفظ، وهو ما تؤكده عبارة "على حدة" على نحو لا يدع مجالاً للشك.

بالإضافة إلى هذا فإن عبد القاهر يلتفت ويلفتنا إلى قصور اللفظ = اللغة فى استخداماتها وأساليبها العادية عن تحقيق ما يستشرفه الفكر من نتاجات جديدة على نحو يبدو فيه اللفظ

بما هو معطى هذه الاستخدامات والأساليب، وكأنه عائق إزاء تحقيق هذا المعنى الجديد لا يتم تجاوزه إلا بتلك التجاريب التى تتم عليه وفيه بالعدول عن أسلوب إلى أسلوب والدخول فى ضروب المجاز والاتساع تجاوزاً لقصور هذا الوسيط. وهو ما يدل على أن التفكير لا يفتئ يجاوزه ويجاوز نفسه فيضيف إليه وإلى نفسه ولكن به ومن خلاله أيضا. فلولا الحرص على كل من سياق أشعرية عبد القاهر، وصوفية النفّرى لقلنا أنه يقترب من أن يقول فى هذا النص "*كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة*". [٩٨]

ولكن وفيما يتعلق بالمستوى الصوتى الإيقاعى فإنه ينبغى ألا ننسى أمرين دون أن يكون هذا متطلباً أن نحاكم عبد القاهر ونحكم عليه بهما وحدهما، ونتجاهل نصوصه الواضحة وإنجازه الذى ليس من الضرورى أن يكون متطابقاً مع تصوراتنا.

هذان الأمران يتمثلان فى:

أولاً فى موقفه ومنظوره من المستوى الإيقاعى المتمثل فى تجنيسات أبى تمام وتجنيسات شعرية المحدثين عموماً ومركزية هذا المستوى فى شعريتهم. وهو ما رأينا موقف عبد القاهر منه فى (الأسرار)، فى الفصل الأول من هذا الباب، وهو ماله حضور أيضا – فى (الدلائل) ولكن على نحو أخفت [٩٩]؛ نظراً لتغير بؤرة الصراع، وإن لم ينف هذا وجود هذا المستوى فى تأكيدات عبد القاهر الحادة واللافتة، ليس فى النصين السالفين فحسب، ولكن على امتداد (الدلائل) – من استحالة أن يكون القصد بـ النظم إلى الألفاظ أو أن تكون هى المقصودة قبل المعانى؛ إذ يمكن القول إن هذه التأكيدات تعكس انزاعجا شديداً، متجاوباً بالتأكيد مع موقفه من هذه الشعرية، من أن يكون المستوى الإيقاعى هو المستوى المحّرك أو القائد للمعنى على نحو يقلب اتجاه علاقة التبعية رأساً على عقب. كما أن هذا قد يحّول الخطاب عن غرضيته. كما أن تحقيق هذا المستوى يتطلب تعديلا للمستوى النحوى والدلالى على حد سواء وهو ما يتمثل فيما أشار إليه عبد القاهر نفسه فى نصه السالف بما يجعل لناتج تضعيفه فى الخطاب مضاعفات على كل من هذين المستويين بما يعمّى غرضية الخطاب ويحوله – من منظور عبد القاهر – إلى خطاب مغلق أو إلى لعب صوتى وإيقاعى ، لا يعدو – من منظوره أيضاً – التكرار الذى لا طائل من ورائه. وهو ما لا يتجاوب معه عبد القاهر بحكم نموذجه الشعرى والخطابى فحسب فى (الدلائل) ولكن – أيضا ـ بحكم أنه مدلّل على الإعجاز. ولهذا فهو لا يرفض حضور هذا المستوى أو عدم دخوله فى المزية ولكن يرفض انفراده كما يرفض انتهاكه للمستويات الأخرى للخطاب وسيطرته عليها.

ثانيا: وهو ما ليس مفصولاً عن هذا الأخير وإنما يمثل امتداده، فإنّ كون التدليل على إعجاز النص القرآنى هو الهدف المهيمن والمحرك فى (الدلائل) أفضى إلى أن يكون رصد عبد القاهر لآلية النظم مقتصراً على المستويات المشتركة بين الشعر والنثر فحسب، دون ما ينفرد به الشعر؛ فنجد التفاتاً نسبيا إلى ظواهر إيقاعية فى (الدلائل) كالتجنيس مثلا، كما نجد تأكيداً على أن التلاؤم لا يخرج من حيز المزية فى العديد من المواضع وتأكيدات مختلفة لهذا، ولكن لا نجد إلا إشارتيين فحسب إلى الوزن يكشفان عن وعى؛ مكبوت بعمد من عبد القاهر، باختلاف ما يطرأ على عملية النظم ومستوياته، إلا أن خروجه من الاشتراك إلى الانفراد يجعله يصمت فيقرر الملاحظة دون أن يمتد ليرصد أبعاد ما رصده فيه. هذا إذا يقول فى سياق تشكل المزية -أيضا- وكونها تتحقق من خلال النظم الذى هو "*توخى معانى النحو فى معانى الكلم*":

"*وجملة الأمرِ أنّه لا يكونُ ترتيب فى شىءٍ حتى يكون هناك قصدٌ إلى صورة وصفةٍ إنْ لم يُقدَّم فيه ما قُدِّم، ولم يؤخر ما أُخِّر، وبُدىء بالذى ثُنىِ به أو ثُنِّىَ بالذى ثلث به، لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصِّفة وإذا كان كذلك، فينبغى أن تَنْظرَ إلى الذى يَقْصِدُ واضع الكلام أن يَحْصُلَ له من الصُّورةِ والصِّفةِ أفى الألفاظ يحصل له ذلك، أمْ فى معانى الألفاظ؟ وليس فى الإمكان أن يَشُكَّ عاقلٌ إذا نظر، أن ليس ذلك فى الألفاظ، وإنمَّا الذى يُتصوَّر أن يكون مقصوداً فى الألفاظَ هو "الوزن"، وليس هو من كلامنا فى شىء، لأناَّ نحن فيما لا يكون الكلام كلاما إلا به، وليس للوزنِ مدخلٌ فى ذلك.*" (١٠٠)

هكذا يحد عبد القاهر نفسه بحدود ما لا يكون الكلام كلاما إلا به ويحصر نفسه فى المستويات المشتركة بين الشعر و النثر دون ما يجاوزها إلى الانفراد. ولا ينتبه – بالطبع – إلى أنه على امتداد (الدلائل) يرصد تشكل (المزية – النظم) فى خطاب بشرىّ.

ليس هذا فحسب بل إنه يدرك جيداً، أن تأليف النغم يستنبط هو الآخر بالفكر وينص عليه فى وضوح إلا أنه يعرض -أيضا- عنه للسبب ذاته. فهو يقول "*إنّا نَعلم أن المزّيةَ المطلوبةَ فى هذا الباب، مزية فيما طريقُه الفكر والنظرُ من غير شبهة. ومحالٌ أن يكون اللفظ له صفة تستنبط بالفكر، ويُستَعانُ عليها بالرَّوِيَّة، اللهم إلا أن تريد تأليفَ النغَم. وليس ذلك مما نحنُ فيه بسبيلٍ.*" (١٠١)

لا يحاول عبد القاهر أن يرصد ما يولده حضور الوزن وغيابه من اختلاف فى طبيعة عملية النظم فى الحالتين، ولكن يقتصر على رصد الشعرية المشتركة بين الشعر و النثر فحسب، دون ما ينفرد به الأول. وهو ما كان يمكن – بالطبع – أن يساهم في مزيد من الإثراء لمفهوم النظم لديه، ولكنها مشكلات الجواب المحكوم بغائيته.

فإذا كنّا نجد فى (الشعرية المعاصرة) أن الوزن الشعرى يلعب دوراً فعّالا فى تشكيل البنية الدلالية للشعر، وفى تشكيل صور النحو، التى يركز عليها عبد القاهر إلى حد بعيد؛ إذ يشكل الوزن بنية التوازى: البنية التطريزية للبيت فى عمومه؛ حيث يقتضى تكرار الأبيات والأجزاء العروضية التى تكونها من عناصر الدلالة النحوية والمعجمية توزيعاً متوازياً ويحظى الصوت حتماً بالأسبقية على الدلالة كما يرى ياكبسون [١٠٢] وهو مايمكن القول إن له مايوازيه على مستوى كل من إمكانيات العروض العربى والتراكيب النحوية والصيغ الصرفية على حد سواء، وعلى مستوى نصوص شعرية استثمرت هذه الإمكانيات التى يتيحها الوزن إلى أقصى درجة / أقول إذا كان هذا هو منظور الشعرية المعاصرة فإن عبد القاهر – على العكس – يخرج الوزن كلية من دائرة الرؤية لديه ولاينتبه إلى هذا الدور الفعّال الذى يلعبه الوزن فى تشكيل التوازى (النحوى – الدلالى) ذاته داخل الشعر، وهو ما لعله يرتد – فى جانب منه – إلى هيمنة مفهوم وحدة البيت فى النقد العربى عامة، والاقتصار على التعامل مع البيت الواحد، أو الأبيات المفردة، وعدم التعامل مع نصوص كاملة؛ ذلك أنه لايتبلور الوعى بإدراك هذه الظاهرة، ودور الوزن على مستوى البنية الدلالية للقصيدة، وتعمقها وتعمق مفهوم التوازى ليصبح مفهوماً مؤسّساً وليس محض ملاحظة جزئية مقصورة على أبيات مفردة ، إلا فى ظل حضور مفهوم متبلور – أيضاً – للقصيدة. وهو مالم يكن متاحاً لعبد القاهر، كما لم يستطع إنجازه بحكم أولوية مهامه.

كان لابد من استجلاء هذين البعدين -إضافة إلى الأبعاد الأخرى- قبل أن نستكمل معاينة منظوره لتشكل المزية كيما تكون مشاهد كل من سياقات المشكل فى ذاته وسياقات المشكل لديه متزامنة قدر الإمكان، وكيما يتجلى ما يمكن أن يكون فى نص عبد القاهر من تجاورات. أما إذا عدنا – ثانية – إلى استجلاء تصوره لكيفية تشكل المزية = كيفية عمل عملية النظم، و طبيعة العلاقة بين كل من اللفظ و المعنى داخل هذه العملية/ فسوف نجد أن عبد القاهر، وإن كان لايعير المستوى الإيقاعى للدوال دوراً متميزاً ويهمشه إلى حد بعيد، فإن هذا لا يعنى أن تشكيل المعنى لديه يتم على نحو مجرد فى غيبة دوال اللغة. وهو ما يؤكده نص تعريفه للنظم

بوصفه "*توخى معانى النحو فى معانى الكلم*" [١٠٣] ذلك أن الكلم جمع كلمة وهى حاضرة أثناء عملية النظم ويتم النظم فيها وبها، إلا أن ما يرفضه عبد القاهر هو أن يكون موجه الناظم و محرك النظم لديه هو المستوى (الصوتى/ الإيقاعى)؛ إذ يرى أنه من المحال أن يكون ترتب المعانى تابعاً لترتب الألفاظ إذ ينفى ذلك تماماً كلاً من حضور الغرض والقصد إلى الصورة ويحوّل الأمر إلى محض لعب لاهدف ولاقصد من ورائه؛ ولهذا فإنه يقول: "*إذا نظرنا علمنا ضرورة أنه محال أن يكون الترتب فيها = (المعانى) تبعاً لترتب الألفاظ ومكتسباً عنه، لأن ذلك يقتضى أن تكون الألفاظ سابقة للمعانى وأن تقع فى نفس الإنسان أولاً، ثم تقع المعانى من بعدها وتالية لها.*" [١٠٤]

إن كلاً من هذا النص، والمستوى الإيقاعى على وجه التحديد يدُخِلنا فى نقطة بالغة الأهمية فى فهم منظور عبد القاهر لعلاقة اللفظ بالمعنى، وهى: هل يفصل - بالفعل - عبد القاهر المعنى على مستوى إنشاء الكلام عن الكيان المادى لدلائل اللغة = الأصوات، على نحو لايغدو فيه هذا الكيان حاضراً أثناء عملية النظم ؟/ أم أن ماتنطقه نصوصه، فى هذا الصدد، هو شىء آخر يتوجه نحو رفض الانطلاق من المستوى الإيقاعى للأصوات، وأن يكون منطلق حركة النظم من هذا المستوى بداية، على نحو تكون الأولوية فيه لهذا المستوى، ويكون القصد منطلقا منه ومتوجهاً إليه ثم يأتى مستوى المعنى محكوماً وتالياً بـ/لـهذا المستوى؛ وهو مايبدو أن عبد القاهر يرى فى تركيز شاعر مثل أبى تمام عليه وبروزه فى شعره حالة من حالات تحكم وأولوية هذا المستوى فى تكوين المعنى لديه. وهو مايبدو مسئولاً - أيضاً - إلى حد غير قليل - فى منظور عبد القاهر - عن غموض شعره وانغلاقه.

يبدو لى - فى الواقع - أن هذه التفرقة: بين حضور المستوى المادى لدلائل اللغة = الأصوات أثناء عملية النظم، وأن يكون التنظيم الإيقاعى لهذا المستوى هو المحرك لهذه العملية والمتحكم فى تكوين المعنى = تفرقة أساسية - إلى حد بعيد - فى إدراك منظور عبد القاهر لعلاقة اللفظ بالمعنى، وكذلك لمنظوره لعلاقة اللغة بالتفكير. ذلك أن التنبه إليها يدفع إلى إعادة النظر فى مقولة الفصل بين كل من الزوجين السابقين، كما تجعلنا - أيضاً - ننظر إلى منظور عبد القاهر لتشكيل الكلام ذى المزية أو المتميز بوصفه يتركب من مستويات متفاوتة فى فعاليتها، إن على مستوى التشكيل أو التأثير على حد سواء/ بدلاً من أن ننطلق فى النظر إليه

من مقولة الفصل التى لاتفسر لنا شيئاً من تصوره لعلاقة هذه المستويات ببعضها البعض، والتى لاتستند إلا على ما لمقابليها = (الاتصال والتوحيد) من رصيد جمالى وأخلاقى فحسب.

إنه يمكن القول: إن المستوى المادى لدلائل اللغة حاضر أثناء عملية النظم لدى عبد القاهر إلا أن حضوره هذا ليس متولداً عن التوجه إليه هو، ولكن كنتيجة للتوجه إلى ملزومه. أى مستوى المدلولات؛ وعليه فإن التبعية لاتعنى أن ثمة انفصالاً، ويبدو الانفصال توصيفاً غير دقيق لظاهرة غيره هى هيمنة مستوى على مستوى، وخضوع مستوى لآخر فالتبعية لاتعنى أن ثمة تتابعاً أثناء عملية النظم لمرحلة هى مرحلة المعانى وأخرى هى مرحلة الألفاظ وأن ثمة فاصلاً وانفصالاً بين المرحلتين كما هو لدى واحد مثل ابن طباطبا،/ ولكن تعنى هيمنة من (س) وخضوع من (ص) على نحو متزامن، لاتنفصل فيه حركة الخاضع عن حركة المهيمن أو حركة التابع عن حركة المتبوع.

و هو ما لا يعنى الانفصال على الإطلاق، كما لايعنى - أيضاً - الوحدة أو التوحيد. وهو ماتؤكده نصوص عبد القاهر السالفة من أنك *"إذا ظفرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاء ناظرك"* وعبارة "على حدة" فى قوله *"إنما كان يتصور أن يصعب مرام اللفظ من أجل المعنى، أن لو كنت إذا طلبت المعنى فحصلته احتجت إلى أن تطلب اللفظ على حدة. وذلك محال"* (١٠٥) *"ونفيه أن تحتاج بعد ترتيب المعانى إلى فكر تستأنفه لأن تجىء بالألفاظ على نسقها."* (١٠٦)، وهو ما يعنى أن نسق الألفاظ هو نسق المعانى وأن نسق المعانى هو نسق الألفاظ، وإن كان لايعنى أن الانطلاق يكون من الألفاظ بما هى محض المستوى (الصوتى/ الايقاعى)، ولكن بما هى المستوى الدلالى الذى لاينفصل عنه المستوى الصوتى الخاص به. ذلك أنه لابد من موجب للنسقية كما يرى عبد القاهر وليس المستوى الصوتى بذاته أو بإمكانياته الإيقاعية هو موجب هذه النسقية، ولكن المستوى (المعنوى/ الدلالى) هو موجبها؛ إذ يقول

> *"ونحن إذا تأملنا وجدنا الذى يكون فى الألفاظ من تقديم شىء منها على شىء، إنما يقع فى النفس أنّه "نسق"، إذا اعتبرنا ماتُوُخّى من معانى النحو فى معانيها، فأمّا مع ترك اعتبار ذلك، فلا يقع ولا يتصور بحال أفلا ترى أنك/ لوفرضت فى قوله:*
>
> *قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل*
>
> *أن لايكون "نبك" جواباً للأمر، ولايكون مُعدًى "بمن" إلى "ذكرى"،*

***ولايكون "ذكرى" مضافاً إلى "حبيب"، ولا يكون "منزل" معطوفا بالواو على "حبيب" = لخرج ماترى فيه من التقديم والتأخير عن أن يكون "نسقاً"؟ ذاك لأنه إنما يكون تقديم الشيء على الشيء نسقاً وترتيباً، إذا كان ذلك التقديم قد كان لِمُوجِبٍ أوجبَ أن يُقدَّمَ هذا ويُؤخَّر ذاك، فأمَّا أن يكون مع عدم المُوجِبِ نسقاً، فمُحال، لأنه لوكان يكون تقديم اللفظ على اللفظ من غير أن يكون له مُوجِبٌ "نسقاً"، لكان ينبغي أن يكون توالى الألفاظ فى النُّطْقِ على أى وجه كان "نسقاً"، حتى إنك لوقلت: "نبك قفا حبيبٍ ذكرى مِنْ"، لم تكنْ قد أعدمته النسق والنظم، وإنَّما أعدمته الوزن فقط." (١٠٧)***

إن هذا الموجب للنسق لدى عبد القاهر هو البعد الثالث = (صورة المعنى) الذى تلقفه عبد القاهر من مفهوم التصوير عند الجاحظ وجاوز به حدود الشعر الذى قصر الجاحظ التصوير عليه؛ ليعممه على الشعر والنثر على حد سواء، وليجعله محرِّك النظم ومُوجِبٍ نسقيته، وهدفه، فى الوقت ذاته، الذى يتم انطلاقاً من القصد إليه وسعياً لتحقيقه توخى معانى النحو فى معانى الألفاظ، وليس انطلاقاً من الألفاظ التى لا يؤهلها اقترانها بما طريقه الحس (١٠٨) لأن تكون موجبة لنسقية النظم الذى طريقه الفكر والعقل والرويّة والتدبر (١٠٩). إن المستوى المادى لدلائل اللغة حاضر إذاً إلا أنه محكوم فى حضوره ذلك بكل من القصد والفكر المتلبس بالمعانى وصولاً إلى الصورة التى تحقق القصد. وهذه الصورة المتوجه نحوها والتى تحكم الحضور المادى للدلائل ليست جاهرة ولكنَّها تتشكل من خلال حركة الفكر فى المعانى المتلبس بها والتى هى ليست - فى الأغلب - معانى الألفاظ أو الكلم ومعانى النحو، وإنمَّا التى يأتى توخى الثانية فى الأولى = النظم ليحولها من التلبس الكامل للفكر بها إلى الصورة النظمية. وهنا تكون الدلائل حاضرة إلا أن حركة الفكر فى تخلصه من تلبسه مما ليس لغوياً بما هو لغوى لا تستهدف المستوى المادى من دلائل اللغة لتمارس فعاليتها عليه، وإنما تستهدف المستوى التصورى منها = المدلولات. والمستوى المادى يخضع ويتبع لما تفرضه حركة تلبس الفكر بالمعانى/ التى يمكن القول إنها تعنى صوراً غير لغوية بصرية - كما سنرى فى تحديده للصورة -/ على المستوى التصورى = المدلولات.

وعليه فالمعانى التى يتم نظمها ليست معانى اللغة فحسب، ولكن مجاوزة لها ويتم تحويلها إلى صورتها ومعادلها اللغوى. والمستوى المادى من الدلائل = الأصوات = يكون حاضراً؛ إذ

محال أن تطلب اللفظ على حدة أو تستأنف فيه فكراً غير الذى تطلب به المعنى. وإنما طلب المعنى هو طلب للفظ؛ مما يعنى تزامن حضور الاثنين، إلا أن فعل التحويل هذا لايتم فى الأصوات، وإنما يتم فى المدلولات إذ تصبح هذه المدلولات من خلال توخى معانى النحو فيها قادرة على الاستجابة لتحقيق وتمثيل المعانى المتلبس بها الفكر.

وعلى الرغم من أن عبد القاهر قد أدرك أن تحقيق الوزن يتطلب فكراً فى هذا المستوى إلا أنه - كما سبق وشاهدنا - قد نحّاه من رصده لعملية النظم تماماً، وعلى الرغم من أن عبد القاهر لا يأبى أن يكون التلاؤم و ***"مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان/ داخلاً فيما يوجب الفضيلة"*** (١١٠) وهو ما يستدعى ألا تكون العلاقة فى اتجاه واحد من المتبدا إلى المنتهى وأن يكون فى هذا ما يتطلب تفكيراً وتوجهاً نحو تنظيم هذا المستوى لتحقيق هذا التلاؤم وتلك المذاقة - أقول على الرغم من ذلك لانجد إلانصه الوحيد الأوحد الذى تنبه فيه إلى أن تحقيق التلاؤم والسجع يتطلب عدولاً من أسلوب إلى أسلوب ودخولاً فى ضروب المجاز والاتساع، وأن مرام المعنى يصعب بسبب مرام اللفظ، مما يعنى أن المستوى الإيقاعى يعيد تنظيم المعنى، إلا أن عبد القاهر لم يعد إلى مثله ثانيةً وكأنه من قبيل الهفوة التى فى متابعتها ما يحول دون مواجهة من يضخّمون فعالية هذا المستوى لتغدو مفسرة للإعجاز والمزية على حد سواء. لهذا فليس ثمة ماهو أفضل وآمن من الصورة كمجال لعمل النظم بل إن غياب مفهومها -فيما يرى عبد القاهر- هو أصل الفساد وسبب الآفة فى رد أولئك للمزيّة إلى اللفظ بما هو المستوى الإيقاعى؛ إذ ***"ذهابهم عن أن من شأن المعانى (تعنى الأغراض فى هذا السياق) أن تختلف عليها الصور وتحدث فيها خواص ومزايا من بعد أن لاتكون.. هو الذى أغواهم واستهواهم، وورطهم فيما تورطوا فيه من الجهالات،.. وذلك أنهم لما جهلوا شأن الصورة وضعوا لأنفسهم أساساً، وبنوا على قاعدة فقالوا ليس إلا المعنى واللفظ ولاثالث."*** (١١١)

وإذا كان يمكن القول إن هذا الثالث = الصورة، خاصة مع تعميم عبد القاهر له على أنواع الخطاب المختلفة وتجاوزه به لحدود الشعر الذى قصره الجاحظ عليه، كان يمكن أن يمثّل مع مفهوم النظم حلاً ناجعاً ونهائياً لزوج (اللفظ/المعنى) فإن تهميش المستوى الإيقاعى فى تكوين هذا المفهوم لدى عبد القاهر وقصره على المجال البصرى فحسب لم يجعل المفهوم يتجاوز هذا المأزق على نحو جذرى. ذلك أن الصورة لدى عبد القاهر وكما يعرفها هى:

***"تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذى نراه بأبصارنا، ... ويكفيك قول الجاحظ: "وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير." "*** [١١٢] وعلى الرغم من أن الجاحظ قد قرن التصوير فى الشعر بإقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج، وعلى الرغم من أن عبد القاهر قد تناص مع نص الجاحظ هذا بكامله وعلى نحو موجب فى سياق مواجهته لاتجاه أبى عمرو الشيبانى ممن يقصرون مزية الشعر على محتواه الأخلاقى / فإنه يفرد الصورة بالبصرى فحسب، ويهمّش المستوى الإيقاعى ويجعله تابعاً للصورة وليس متجادلا معها ومكونا من مكوناتها، ولكن يجعله مفعولاً لها فحسب وليس فاعلاً فى تشكيلها. وعبد القاهر فى هذا يردنا إلى ثنائية العقل ≠ الحس. كما يبدو لديه البصرى قرين العقل والسمعى قرين الحس؛ إذ يعلق فى سياق استشهاده بمجموعة من الأبيات الشعرية التى تشير إلى فعالية العقل والفكر فى إنتاج الشعر، وهو لايرى غضاضة، فى هذا السياق، فى الاستشهاد بأبى تمام عل نحو موجب حين يقول مثلاً

***ولكنه صوب العقول ، إذ انجلت ** سحائب منه أعقبت بسحائب***

وهو الذى يرى من قبل أن المستوى الإيقاعى لديه ينتهك المستوى الدلالى – التصويرى ، أقول يعلق على مثل هذه الأبيات لأبى تمام وبشار والبحترى وغيرهم بقوله:

***"لايخفى على عاقلٍ أنْ لم يكن ضرب "تميم" لحزون جبال الشعر، لأن تسلم ألفاظه من حروف تثقل على اللسان = ولاكان تقويمُ "عدى" لشعره وتشبيهه نظره فيه بنظر المثقِّف فى كعوب قناته لذلك.. = وأن ليس هو صوب العقول الذى إذا انجلت سحائب منه أعقبت بسحائب.. كيف؟ وهذه كلها عبارات عمّا يدرك بالعقل ويستنبط بالفكر، وليس الفكر الطريق إلى تمييز ما يثقل على اللسان مما لايثقل، إنما الطريق إلى ذلك الحس."*** [١١٣]

إذا ضممنا هذا القول إلى قوله إن الصورة تمثيل لما نعلمه بعقولنا على مانراه بأبصارنا يكون البصرى لدى عبد القاهر قرين العقل والفكر، والسمعى المادى قرين الحس.

وبحكم التكوين الأيديولوجى لعبد القاهر فإنه لن يرى إلا ضرورة خضوع الثانى للأول، ومن ثم خضوع الإيقاعى السمعى الحسى للتصويرى البصرى العقلى.

لعل فى المقارنة – مع وضع الفارق فى الاعتبار– بين علاقة عبد القاهر بكل من المعتزلة وشعرية الحداثة، وثمة مايربطهما، على نحو واضح [١١٤]، وعلاقة الشكلانيين الروس بالرمزيين

ما يقرب الصورة أكثر ويؤكد استمرار الصراع بين هذين المستويين – عبر تجليات مختلفة – فى تاريخ الوعى الفنى. ذلك أنه يمكن القول إن علاقة عبد القاهر بكل من شعرية الحداثة، والمعتزلة هى معكوس لعلاقة الشكلانيين بالرمزيين؛ حيث دفع مفهوم الرمزيين للشعر، بوصفه الفكر بواسطة الصور، الشكلانيين إلى موقف مضاد على الضفة الأخرى تماماً، وهو ما يصفه بوريس ايخنباوم) بقوله:

*"إن مفهوم الشعر هذا الذى كان يقبله منظرو الرمزية، كان يضطرنا إلى دراسة أصوات الشعر كتعبير عن شىء آخر يوجد وراء الأصوات ذاتها... إن هذه المحاولات التى كانت تبذل لتفسير الجناسات، والتى كانت تبلغ حد المحاكاة، كان ينبغى أن تثير مقاومتنا العنيدة، وتدفعنا إلى البرهنة بواسطة تحليل ملموس على أن الأصوات توجد فى البيت الشعرى خارج كل ارتباط بالصورة وأن لها وظيفة لفظية مستقلة.. للتأكيد على القيمة المستقلة للأصوات فى الشعر."* (١١٥)

إن موقف عبد القاهر تجاه كل من المعتزلة وشعرية الحداثة هو مقلوب هذه العلاقة حيث يرى عبد القاهر أن المستوى المعنوى التصويرى الدلالى هو المستوى المحرك للنظم وأن الألفاظ والتفكير فيها يأتى انطلاقاً من حركة هذا المستوى وبقيادته. وهو موقف نجد موقفاً نقيضاً له، على نحو واضح، عند التهانوى – المتوفى فى القرن الثانى عشر الهجرى – حيث يرى فى تحديده للشعر مقلوب مايراه عبد القاهر إذ يحدد الشعر بأنه

*"هو الكلام المقفى الذى قصد إلى وزنه وتقفيته قصداً أولياً، والمتكلم بهذا الكلام يسمّى شاعراً فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون لا يكون شاعراً .... فإن الشاعر يكون المعنى منه تابعاً للفظ لأنه يقصد لفظاً يصح به وزن الشعر أو قافيته فيحتاج إلى التخييل لمعنى يأتى به لأجل ذلك اللفظ، فإذا صدر منه كلام فيه متحركات وساكنات يكون شعراً لأنه قصد منه الإتيان بألفاظ حروفها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه."* (١١٦)

وهو ما يعنى، فى الحالتين، أننا لسنا إزاء علاقة انفصال، ولكن إزاء خضوع مستوى لهيمنة مستوى آخر.

يبدو إذاً أن منظور التهانوى هذا، وإن لم نعثر فى التراث على ما يطابقه من نصوص على نحو كامل، فى حدود اطلاعنا بالطبع، كان له حضور أسبق من التهانوى بكثير [١١٧]. بل لعل فى بعض نصوص عبد القاهر، وإن كانت تحمل قدراً من المغالاة فى هذا الصدد، ما قد يدعم وجود مثل هذا المنظور الذى يقلب علاقة التبعية والخضوع، إذ نجده يقول، قاصداً المعتزلة الذين حددوا الكلام بوصفه الأصوات فحسب:

*"اعلم أن الذى هو آفة هؤلاء الذين لهجوا بالأباطيل فى أمر "اللفظ" أنهم قوم قد أسلموا أنفسهم إلى التخيل، وألقوا مقادتهم إلى الأوهام – حتى عدلت بهم عن الصواب كل معدل، ودخلت بهم من فُحش الغلطِ فى كلّ مدخلٍ، وتعسفت بهم عن الصواب فى كل مجهل، وجعلتهم يرتكبون فى نصرة رأيهم الفاسد القولَ بكل مُحالٍ، ويقتحمون فى كلّ جهالة، حتى أنك لوقلت لهم: إنه لايتأتى للناظم نظمُه إلا بالفكر والرويّة، فإذا جعلتم "النظم" فى الألفاظ، لزمكم من ذلك أن تجعلوا فكر الانسان إذا هو فكر فى نظم الكلام فكراً فى الألفاظ التى يريد أن ينطق بها دون المعانى = لم يبالوا أن يرتكبوا ذلك، وأن يتعلقوا فيه بما فى العادة ومجرى الجبلة من أن الانسان يخُيل إليه إذا هو فكر أنه كأنه ينطق فى نفسه بالألفاظ التى يفكر فى معانيها، حتى يُرى أنه يسمعها سماعه لها حين يخرُجها من فيه، وحين يجرى بها اللسان.*

*وهذا تجاهل، لأن سبيل ذلك سبيل إنسان يتخيل دائماً فى الشىء قد رآه وشاهده أنه كأنه يراه وينظر إليه، وأن مثاله نصب عينيه، فكما لايوجب هذا أن يكون رائياً له، وأن يكون الشىء موجوداً فى نفسه، لذلك لا يكون تخيله أنه كأنه ينطق بالألفاظ موجباً أن يكون ناطقاً بها، وأن تكون موجودة فى نفسه، حتى يجعل ذلك سبباً إلى جعل الفكر فيها."* [١١٨]

إن عبد القاهر – فى هذا النص الذى يكشف عن مدى حضور وشيوع وسيطرة المستوى الإيقاعى للغة – يحاول تفنيد منظور خصومه من خلال ما قد يرتكنون إليه من حضور ما يعرف بالكلام الداخلى، فيفرق بين استدعاء الصورة السمعية للألفاظ الذى لايختلف عن

استدعاء الصورة البصرية لأى مدرك، وحدوث النطق أو المشاهدة على نحو فعلى، فيرى أن الصورة السمعية الذهنية للألفاظ ليست مطابقة للصورة السمعية التصويتية. هذا من ناحية أمّا من ناحية أخرى فلوكان حتى هذا الكلام الداخلى هو نطق فعلى، وليس استدعاء للصور السمعية للألفاظ فإن هذا لايعنى أن الألفاظ التى يفكر المنشىء فى معانيها هى ما يتوجه نحوه التفكير؛ إذ يقول

***"ثم إناً نعمل على أنه ينطق بالألفاظ فى نفسه، وإنه يجدها فيها على الحقيقة، فمن أين لنا أنه إذا فكر كان الفكر منه فيها؟ أم ماذا يروم، ليت شعرى، بذلك الفكر؟ ومعلوم أن الفكر من الانسان يكون فى أن يخبر عن شىء بشىء، أو يصف شيئاً بشىء، أو يضيف شيئاً إلى شىء، أو يشرك شيئاً فى حكم شىء، أو يخرج شيئاً من حكم قد سبق منه لشىء، أو يجعل وجود شىء شرطاً فى وجود شىء، وعلى هذا السبيل؟ وهذا كله/ فكر فى أمور معقولة زائدة على اللفظ"*** .(١١٩)

فالألفاظ حاضرة وليست منفصلة عن المعانى، إلا أن التفكير يكون بها وفى معانيها وليس فيها مفردةً. وهو وإن كان يرى أن التفكير لا يكون إلا علاقيا فإنه يرى أن علاقية الفكر تلك لاتكون إلا نحوية؛ ومن ثم دلالية فالعلاقات الستة التى مثّل بها عبد القاهر على علاقية الفكر، وهى: الخبر والوصف والإضافة والعطف والاستثناء والشرط كلها علاقات نحوية - منطقية فمنطق الفكر اللغوى عند عبد القاهر منطق نحوى صرف. ولهذا فإنه يصف هذه العلاقات بأنها ***"أمور معقولة زائدة على اللفظ"*** أى أنها مجاوزة للمستوى الصوتى وزائدة على انتظامه = الإيقاع قرين الحسى. وعليه فاللفظ حاضر إلا أن الفكر وإن كان به فليس منصباً عليه ولا متوجهاً إليه، ولكن إلى معانيه وإلى هذه الأمور الزائدة التى يتم إعمالها فى معانيه، وليس فيه هو. ولهذا فإنه يؤسسس على نصه السالف قياساً احراجياً للخصم مؤداه انه

***"إذا كان هذا كذلك، لم يخل هذا الذى يجعل فى الألفاظ فكراً من أحد أمرين: إمّا أن يخُرج هذه المعانى = (معانى النحو فى هذا السياق) من أن يكون لواضع الكلام فيها فكر ويجعل الفكر كله فى الألفاظ = وإمّا أن يجعل له فكراً فى اللفظ مفرداً عن الفكرة فى هذه المعانى. فإن ذهب إلى الأول لم يُكلّم، وإن ذهب إلى الثانى***

*لزمه أن يجوّز وقوعَ فكرٍ من الأعْجَمِيّ الذى لايعرف معانى ألفاظ العربيّةِ أصلاً، فى الألفاظ. وذلك مما لايخفى مكانُ الشُنعةِ والفضيحة فيه."* (١٢٠)

ولهذا ولأن التفكير يكون فى أمور معقولة زائدة على اللفظ فإن النظم يكون فى معانى النحو. (١٢١) كما أن " *الفصاحة وصف يجب للكلام من أجل مزّيةً تكون في معناه ... ولاتكون وصفاً له من حيث اللفظ مجرداً عن المعنى"* (١٢٢). وهو ما يؤكد أن ليس ثمة فصل ولكن خضوع مستوى لآخر فحسب.

يمكن القول إذاً وفق هذا وكون علاقة اللفظ بالمعنى على مستوى المعنوى التصويرى الدلالى، إن غياب صورة الكسوة والزينة من اللغة الواصفة فى (الدلائل) دال. وذلك من حيث إنها لاتعكس علاقة الهيمنة/ الخضوع التى تحكم منظور عبد القاهر فى الدلائل على نحو كامل لعلاقة المعنى باللفظ هذا من ناحية. أمّا من ناحية أخرى فإنها تبدو غير متجانسة مع تصور عبد القاهر للنظم بما هو عملية مركبة تتضمن تفكيراً فى أمورٍ معقولة زائدة على اللفظ. وتتضمن عدولاً من أسلوب إلى أسلوب آخر وتحولاً فى المجاز وصراعاً مع الألفاظ لا من أجلها، ولكن من أجل إخضاعها للمعانى. وهو مالا تعكسه بساطة صورة الكسوة وسذاجتها، بل لعل سذاجتها تلك واستخدامه لها فى (الأسرار) كان الدافع وراء تأويله لها فى (الدلائل) بما يكسبها بعداً مفهومياً يباعدها عن تلك السذاجة وعن أن يتم تأويلها لصالح خصومه من ناحية ثالثة؛ ولهذا نجده فى (الدلائل) فى سياق تأويلها لدى سابقيه يؤكد على أن دلالتها تنصرف إلى المستوى التصويرى الدلالى دون المستوى الإيقاعى، فيقول:

*"ومما إذا تفكر فيه العاقلُ أطال التعجب من أمْرِ النأس، ومن شدة غفلتهم قولُ العلماءِ حيث ذكروا "الأخذ" و "السرقة": "إنّ من أخذ معنى عارياً فكساه لفظاً من عنده كان أحقّ به "، وهو كلام مشهور متداول .... ثم لاترى أحداً من هؤلاء الذين لهجوا بجعل الفضيلة فى "اللفظ"، يفكر فى ذلك فيقول: من أين يتصور أن يكون ههنا معنىً عارٍ من لفظ يدل عليه؟ ثم من أين يعقل أن يجيء الواحد منّا لمعنى من المعانى بلفظ من عنده، إن كان المرادُ باللفظ نطق اللسان؟*

*ثم هبْ أنه يصح له أن يفعل ذلك، فمن أين يجب إذا وضع لفظاً*

*على معنى، أن يصير أحقّ به من صاحبه الذى أخذه منه، إن كان هو لا يصنع بالمعنى شيئاً، ولايحدث فيه صفة، ولايكسبه فضيلة؟ وإن كان كذلك، فهل يكون لكلامهم هذا وجه سوى أن يكون "اللفظ" فى قولهم: "فكساه لفظاً من عنده"، عبارةً عن صورة يحدثها الشاعر أو غير الشاعر للمعنى؟ .... ففى هذا دليل لمن عقل أنهم لايعنون بحسن العبارة مجرد اللفظ ولكن صورة وصفة وخصوصية تحدث فى المعنى، وشيئاً طريق معرفته على الجملة العقل دون السمع"* (١٢٢)

هكذا يعيد عبد القاهر تأويل صورة الكسوة بما يقصرها على المستوى التصويرى الدلالى فحسب دون المستوى الإيقاعى معللاً ذلك بأن لامجال للإبداع والزيادة فى اللفظ لأنه قرين المعروف والمتداول = اللغة، وقرين الحسى السمع الذى يبدو أنه هو الآخر – فى منظور عبد القاهر– متكرر ومتداول، وهو منظور يمكن القول إنه يهدد – دون شك – الطاقة الإيقاعية للغة، كما أنه يُعلى العقلى على الحسى، و البصرى على السمعى.

ومع هذا فإنه يمكن القول -أيضاً- إن عبد القاهر كان معنياً بدرجة كبيرة باستجلاء علاقة اللغة بالتفكير وانه لم يكن يفصل بينهما كما لم يكن يفصل بين اللفظ و المعنى داخل عملية النظم، وإنما كان يرى ضرورة خضوع اللغة للتفكير، والمستوى الإيقاعى لـ (المستوى المعنوى التصويرى الدلالى). وهو مايؤكده قوله، الذى أكرره، محال أن تطلب اللفظ على حدة، أو أن تستأنف فكراً فى الألفاظ، وأن النظم هو توخى معانى النحو فى معانى الألفاظ، مما يؤكد الحضور المادى لدلائل اللغة وإن كان لايرى أن هذا المستوى المادى بما يتوفر عليه من إمكانيات إيقاعية يتطلب أن يتوجه إليه انطلاقاً منه ذاته ولكن يأتى كمفعولٍ للمستوى (المعنوى التصويرى الدلالى) وهو الذى يستدعيه، وفى ضوء هذا لا يكون هذا المستوى فاعلاً فى المستوى السالف وإنما مفعولاً له فحسب.

هذا هو تصور عبد القاهر لعلاقة هذه الأزواج وهو تصور يصعب وصفه بالفصل وإنما يمكن القول فحسب إنه يهمش المستوى الإيقاعى للكلام ويخضعه للمستوى الدلالى وهو ما نختلف فيه معه بكل تأكيد، فى ضوء تصورنا لعملية الإبداع بوصفها إعادة تنظيم وتمفصل للنسق التمثيلى الذى تتم فيه الحركة مع مجموعة من الأنساق العلامية والتمثيلية الأخرى تراسلاً وجدلاً وتحويلاً، الأمر الذى يتضمن بالضرورة جدل مستويات النسق ذاته. ومع هذا فلا أرى أنه يمكن أن ينطبق على عبد القاهر بحال من الأحوال – وفى ضوء ماسبق – مايذهب إليه البعض، وسنورد نصه على طوله، من أنه:

"لم يكن البيانيون، على اختلاف نزعاتهم وتنوع اختصاصاتهم يشغلهم السؤال: كيف نفكر؟ إن السؤال الذى كان يملك عليهم كل حقل تفكيرهم هو: "كيف البيان؟" كيف نفسر الخطاب المبين، وماهى شروط إنتاجه؟ أمّا عملية التفكير نفسها، أمّا علاقة الفكر باللغة، فذلك ما لم يكن يدخل فى مجال اهتمامهم. وعلى كل فإننا لم نصادف أية إشارة صريحة أوضمنية إلى تلك الفكرة البسيطة، بالقياس إلى القضايا المعقدة العويصة التى تناولها أسلافنا هؤلاء، فكرة كون "اللغة مرآة الفكر" هذا على الرغم من ولع المفكرين البيانيين بالتشبيه والاستعارة، فعلاً ان القول بأن اللغة مرآة للفكر" – وهو فى الحقيقة قول يتعدى مجرد التشبيه لأنه ينطوى على نظرية فلسفية فى العلاقة بين اللغة والفكر– قد فقد الآن كثيراً من أهميته فى الفكر اللسانى المعاصر. ومع ذلك فغياب التفكير فى الطابع المرآوى للعلاقة بين اللغة والفكر لدى علمائنا البيانيين يحمل أكثر من معنى. إن القول بأن اللغة مرآة للفكر ينطوى على إعطاء الأولوية للفكر على اللغة. ذلك لأنه على الرغم من صعوبة واستحالة الفصل بين المرآة والصورة المرتسمة حتى تستطيع أن تعكسها بهذه الدرجة أوتلك من الوضوح إن تبعية اللغة للفكر واقعة أساسية على الرغم من الارتباط العضوى بينهما. دليل ذلك تجدد اللغات بتجدد الفكر ... ورغم أن أسلافنا البيانيين قد "صنعوا" لغات خاصة بهم (لغة النحو، لغة الفقه، لغة علم الكلام الخ)، فإنهم لم يكونوا قادرين على جعل ممارستهم اللغوية الخلاقة هذه موضوع تفكير ليستخلصوا منها النتيجة المحتوية: أولوية التفكير فى التعبير، أولوية المعنى على اللفظ، على الأقل عند مستوى معين من الممارسة النظرية إنهم لم يكونوا "قادرين" على ذلك، لاعجزاً منهم فطاقتهم الفكرية هائلة، بل كمفكرين يمارسون التفكير فى حقل معرفى تقوم عملية إنتاج المعرفة فيه على استثمار النص. إن أولوية المعنى على اللفظ والفكر على اللغة لاتبدو واضحة إلا عندما يكون الموضوع

*الذى ينصب عليه التفكير والتعبير مستقلاً عنهما، أى عندما يكون عبارة عن كائنات حسية أو عقلية (كموضوعات الطبيعيات والرياضيات). هنا تتجه العلاقة بين الفكر وموضوعه من المعطى الحسى أو العقلى إلى الفكر/ اللغة. أما عندما يكون الموضوع الذى ينصب عليه التفكير هو النص فإنّ اتجاه تلك العلاقة يكون من اللفظ إلى اللغة/ الفكر، من النص إلى معقول النص."* (١٢٤)

يمكن القول - فى الواقع - إن هذ الطرح يتجاوز حدود التعميم المخل إلى التجاهل الصريح والواضح، وتعميق الوعى بالتراث إلى تزييفه وتزييف الوعى به على حد سواء.

ذلك أنه لاينبغى أن تكون علاقتنا بالتراث علاقة مصالحة أو مخاصمة تتحجب معها الرؤية فى الحالين، أو صورة فاشلة من صور محاولات قتل الأب بتشويهه، ولكن ينبغى أن تكون علاقة ذات عارفة تسعى لإنتاج معرفة علمية بموضوعها. وأولى شروط تحقيق هذا المسعى هو الأمانة فى الرصد والتوصيف والانطلاق من الوقائع دون عزل مالا يتجانس مع منظورنا، أو إخفاء واقعة أو ظاهرة ما -مهما كان معّدل ورودها محدوداً- من أجل إضفاء صفات العلمية والشمول والقانون على خطابنا، إذ لن يكون ناتج هذا إلا إضفاء نقيض وسلب هذه الصفات.

إذ ليس مايدعى هذا الطرح غيابه المطلق من البيان العربى: من اهتمام بعملية التفكير، وعلاقة اللغة بالفكر وتبعية اللغة للتفكير وتبعية المعنى للفظ وأولوية التفكير على التعبير، إلاهماً راسخاً فى (الدلائل) يؤكده عبد القاهر مراراً وتكراراً إلى درجة الإملال، وليس أدل على ذلك مما سلف وروده من نصوص حول نحو الفكر وعلاقاته، وكون الفكر يكون فى أمور معقولة زائدة على اللفظ، وتلبس الفكر بالمعانى، ونصوصه العديدة التى يؤكد فيها خضوع اللفظ للمعنى، وعن ضرورة أن يكون الاعتبار بحال الواضع للكلام والمؤلف له والنظر إلى حال المعانى معه لا مع السامع. هذا بالإضافة - أيضاً - إلى حضور صورة المرآة مرةً فى (الأسرار) حيث يفسر بها ومن خلالها اختلاف التمثيل عن التشبيه، وأخرى فى (الدلائل) حيث يتخذ منها تمثيلاً لو صف خطاب (الدلائل). الأمر الذى يجعل من أحكام الطرح السالف -فى حالة عبد القاهر- أحكاماً مجانية إلى حد بعيد، قد نكون ابتعدنا بعض الشىء عن رصد عملية النظم عند عبد القاهر إلا أنّه كان يصعب رصدها دون تحديد منظور عبد القاهر لطبيعة العلاقة بين كل من اللفظ و المعنى من ناحية، و اللغة و التفكير من ناحية أخرى ومحاورة ما يقترن بطبيعة تصوره لهما من ناحية ثالثة.

فإذا عدنا إلى رصد عملية النظم وجدنا أن التحديد الذى يحد به عبد القاهر النظم كما سبق إيراده - هو "توخى معانى النحو فى معانى الكلم" وإذا رجعنا إلى استشارة المعجم حول دال التوخى وجدنا أن الدلالة المحورية له هى التحرى، وبالرجوع إليها - أيضاً - نجد أنها تدور على قصد الأولى والأحق، والتعمد والقصد والاجتهاد فى الطلب، كما أن الكلم هو جمع الكلمة .(١٢٥) وعليه يكون تفصيل هذا الحد هو عبارة عن: الاجتهاد فى طلب وتعمد وقصد الأولى والأحق والأحرى من معانى النحو فى معانى الكلمات، ولكن ألا يبدو أن هذا التعريف للنظم يركز على معانى النحو أكثر مما يركز على معانى الكلم معانى الكلمات أو الألفاظ، وإذا كان الجواب هو الإيجاب فما دلالة هذا إذاً؟

لعله من الأفضل - قبل الجواب عن هذا السؤال - أن نعرض أولاً لمنظور علم اللغة المعاصر حول محورى عمل اللغة: يرى ياكبسون أن أى علامة لغوية تتضمن طرازين من التنظيم هما: التأليف أو التضام (Combination) والاختيار (Selection) أمّا فيما يتعلق بالطراز الأول أو المحور الأول فإنه يرى

***"أن كل علامة من العلامات إنما تتشكل من علامات مكونة، فلا تتكرر أو ترد إلا مع علامات أخرى، مما يعنى أن كل وحدة لغوية تمارس دورها بوصفها سياقاً لوحدات أبسط وفى الوقت نفسه تحتل مكانها فى وحدة لغوية أكثر تعقيداً .. ومن ثم فإن أى تجميع لوحدات لغوية يصل بينها داخل وحدة أعلى، وعلى نحو يغدو معه تأليف Combination الوحدات ونظمها Contexture عبارة عن وجهين لعملية واحدة."*** (١٢٦) أمّا فيما يتعلق بالمحور الثانى فإنه يرى ***"أن الاختيار بين بدائل Alternatives يتضمن إمكان استبدال Substituting علامة بأخرى وقد يكون المستبدل مساوياً للمستبدل به من ناحية ومخالفاً له من ناحية أخرى وأن الاختيار والاستبدال هما وجهان لعملية واحدة فى واقع الأمر"*** (١٢٧)

ويرى ياكبسون أن مكونات السياق فى عملية التأليف تظل فى حالة مجاورة Contiguity بينما فى عملية الاستبدال تترابط العلامات معاً بدرجات متباينة على أساس من مشابهة similarity تتراوح بين تكافؤ المترادفات Equivalence of Synonyms ونواة مشتركة من الأضداد The common core of antonyms وهو يرى أن هاتين العمليتين تزودان كل

لغوية بمجموعة من المفّسرت Interpretants ، مستفيداً فى هذا من مفهوم بيرس عن المفسِّرة، وأن ثمة إحالتين سبيلين Two references لتفسير العلامة، يرجع أولهما إلى الشفرة Code ويرجع ثانيهما إلى السياق Context سواء كان مشفراً أو غير مُشَفّر وفى كل من هذين السبيلين تتعلق العلامة بمجموعة أخرى من العلامات اللغوية، وذلك من خلال المناوبة Alternation ومن خلال التراصف Alignment فى الحالة الثانية.." (١٢٨).

إن هذين المحورين سبق لسويسر أن وصفهما على أنهما صورتان من صور نشاطنا الذهنى لازمتان معاً ولا غنى لحياة اللغة عنهما وقد وصف العلاقات التى تنتمى إلى محور التأليف بأنها علاقات سياقية حضورية تقوم على عنصرين فأكثر كلها متواجدة فى نفس الوقت ضمن سلسلة من العناصر الموجودة بالفعل أى حاضرة فى الخطاب. كما وصف العلاقات التى تنتمى إلى محور الاختيار على أنها علاقات ترابطية تجمع بين عدد من العناصر بصورة غيابية ضمن سلسلة وهمية موجودة بالقوة مجالها الذاكرة (١٢٩).

وإذا كان هذان هما محورا عمل اللغة فإن ياكبسون يرى أن الوظيفة الشعرية تتشكل من خلال إسقاط مبدأ التماثل لمحور الاختيار على محور التأليف. (١٣٠)

والآن فما حدود حضور كل من هذين المحورين فى تصور عبد القاهر للنظم؟ وما طبيعة العلاقة بينهما وحدود الالتقاء والاختلاف بين تصور عبد القاهر لكيفية تشكل المزية وتصور ياكبسون لتشكل الوظيفة الشعرية؟؟

يمكن القول – فى ضوء هذا المنظور المعاصر– إن مفهوم عبد القاهر للنظم بدلالاته المختلفة يتضمن حضوراً ما لكل من مفهومى التأليف والاختيار إلا أنه لا يصل إلى درجة التطابق. كما أن تشكل المزية لديه – أيضاً – يختلف من أكثر من زاوية عن كيفية تشكل الوظيفة الشعرية عند ياكبسون. ذلك أنه يمكن القول إن عبد القاهر يركز، سواء فى تعريفه السابق للنظم أو فى النصوص المتعددة التى يفصلّه فيها، على محور (التأليف – التعليق) أكثر مما يركز على محور الاختيار التخير. فعبد القاهر يرى

*" أنه لا يُتصورُ أن يتعلقَ الفكرُ فى معانى الكلم أفراداً ومجردةً من معانى النحو، فلا يقوم فى وهمٍ ولا يصحُّ فى عقلٍ أن يتفكرَ مُتفكّرٌ فى معنى "فعل" من غير أن يريد إعْمالَه فى "اسم"، ولا أن يتفكّر فى معنى "اسمٍ" من غير أنْ يُريد اعْمال "فعْل" فيه، وجَعْله فاعلاً أو مفعولاً، أو يريد فيه حكْماً سوى ذلك، من الاحكام، مثْلَ انْ يُريدَ جَعْلَهُ مُبتدأ، او خبراً او صفةً او حالاً، او ما شاكل ذلك.*

*وإن أردتْ انْ ترى ذلك عَيَاناً فاعمْد إلى اىَ كلامٍ شئْتَ، وأزلْ*

*أجزاءه عنْ مَوَاضعها، وضعها وضعاً يمتنع معه دخولُ شيءٍ من معانى النّحو فيها فقل فى:*

*"قِفَانَبْكِ منْ ذِكْرَى حَبِيْبٍ و مَنْزِلِ"*

*"من نبك قفا حبيب ذكرى منزل" ثُمَّ انْظُرْ هل يَتَعلّقُ مِنْكَ فِكْرٌ بمعنى كلمة منها؟"* (١٣١)

ليس معنى هذا أن عبد القاهر لا يرى دوراً لعملية الاختيار، إذ سنجده يصرح فى غير موضع بما له من دور إلا أنّه دوماً محكوم بمعانى النحو ويبدو عبد القاهر ذاته منتبهاً لهذا التركيز اللافت على معانى النحو فى مقابل معانى الكلمات على مستوى تشكيل المزية، فيقول محترزاً من أن تكون دلالة هذا التركيز هى اقصاء وتهميش معانى الكلم والتفكير فيها أثناء عملية النظم فيقول:

*"واعلمْ أنى لستُ أقولُ إنّ التفكير لا يتعلق بمعانى الكلم المفردة أصلاً، ولكنّى أقولُ إنّه لا يتعلق بها مُجردةً من معانى النحو، ومنطوقاً بها على وَجْه لا يتأتى معه تقدير معَانى النحو، وتوخيها فيها، كالذى أريْتُك، وإلا فإنّك إذا فكّرت فى الفعلين أو الاسمين، تُريد أنْ تخبر بأحدهما عن الشىء أيّهما أولى أن تَخْبر به عنْهُ وأشبَهَ بغرضك، مثل أن تنْظرُ أيهما أمدح وأذَمّ، أو فكرت فى الشيئين تُريد أن تُشبّه بأحدهما أيُهما أشبه به = كنت قد فكرت فى معانى أنفس الكلم - إلا أنّ فِكْركَ ذلك لم يكن إلا من بعد أن توخيت فيها معنى من معانى النحو، وهو أنْ أردتَ جعل الاسم الذى فكرْت فيه خبراً عن شىءٍ أردت فيه مدحاً أو ذماً أو تشبيهاً، أو غير ذلك من الأغراضِ ... ولم تجىءْ إلى فعلٍ أو اسمٍ ففكرتَ فيه فرداً، من غير أن كان ذلك قصدُ أنْ تَجْعلَهُ خبراً أو غيرَ خبرٍ.*

*وإن أردت مثالاً فخذ بيتَ بشّار:*

*كأنّ مُثار النّقْع فوق رؤوسنا ** وأسيافَنا ليلٌ تَهَاوى كَواكبه.*

*وانظر هل يُتَصور أنْ يكون بشّار قدْ أخطرَ معانى هذه الكلِمِ بباله أفراداً عاريةً من مَعَانى النحْو التى تراها فيها = وأنْ يكُونَ*

*قَدْ وَقَعَ "كأنّ" فى نفسه من غير أن يكون قَصَدَ إيقاع التشبيه منه على شىءٍ = وأنْ يكون فكّر فى "مثار النقع" من غير أن يكون أراد إضافةَ الأول إلى الثانى .... فبيتُ بشّار إذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التى لا تقبل التقسيمَ، ورأيته قدْ صنَعَ فى الكَلِمِ التى فيه ما يَصنَعهُ الصّانعُ حينَ يأخذ كسراً من الذهب فيذيبها ثم يصبّها فى قالبٍ و يخرجها لك سواراً أو خَلْخَالاً."* (١٣٢)

ثمة تعلق إذاً للفكر بمعانى الكلم المفردة، وإمكانيات الاستبدال بينها واختيار الأفعل منها، إلا أن الاستبدال لا يركز إلا على مستوى المدلول فحسب دون مستوى الدال أو الصيغة، وعلى مستوى المترادفات دون الأضداد ولا يتم بداية إلا انطلاقاً من تعلق التفكير بالمحور الآخر. أى أن التفكير فى الاختيار لا يمكن أن يتم – فى منظور عبد القاهر – إلا انطلاقاً من التفكير فى التأليف، مثلما لا يتحرك هذا الأخير إلا انطلاقاً من القصد. إن عبد القاهر الذى أراد فى نصه السالف أن يؤكد دور الاختيار وفعاليته أضاف مزيداً من التأكيد والتشديد على هيمنة التأليف على الاختيار وتحكمه فيه.

يتضح إذاً لنا كل من اختلاف حضور هذين المفهومين من جهة وطبيعة العلاقة بينهما من جهة أخرى عند عبد القاهر عما هما عليه فى الوعى اللغوى المعاصر، كما يتضح لنا –أيضاً– أن عبد القاهر لا يفصل بينهما أحياناً ويدرك ترابطهما أحياناً أخرى وإنما يخضع أحدهما للآخر. كما يتضح لنا أيضاً أنه على حين أن الشعرية المعاصرة ترى أن ثمة تشديداً على مستوى الدوال فإن التشديد عند عبد القاهر على مستوى الدلالة. فلدى عبد القاهر لا يمكن – على الإطلاق – أن تكون كلمة ما مولدة لقصيدة أو حتى لبيت، ولكن لابد بالضرورة من حضور القصد – الغرض – الذى يتحول بعد ذلك من صورته الغرضية إلى صورته التصويرية، ولكن لابد منه بداية.

كذلك يتضح لنا أنه لا يفصل بين اللفظ و المعنى، وأنه لا يفصل – أيضاً – بين التفكير و اللغة وإنما يخضع الثانية للأول.

بمعنى آخر يمكن القول إذاً أن ليس ثمة فصل عند عبد القاهر وإنما ثمة علاقات اتصال غير متكافئة: مستوياها المحددان هما التفكير والقصد ومستوياها المهيمنان هما التأليف والمعنى أمّا مستوياتها الخاضعة فهى الإيقاع و الاختيار.

## هوامش الفصل الثالث

(١) حول مفهوم الشعرية Poetics انظر ياكبسون "اللسانيات الشعرية" ضمن" قضايا الشعرية" وانظر ايضا "تودروف" "الشعرية"

(٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٣٦.

(٣) المصدر السابق ص ٣٦١.

(٤) المصدر نفسه ص ص ٩٧ – ٩٨.

(٥) المصدر نفسه ص ص ٩٨ – ١٠٠

(٦) المصدر نفسه، المدخل ص ٤.

(٧) المصدر نفسه ص ٥٥، وانظر أيضا نفسه، المدخل ص ص ٤ – ١١ حيث يورد الإمكانيات المختلفة للتعبير على المستوى النحوى.

(٨) أنظر المصدر نفسه ص ص ٩٦ – ٩٨.

(٩) المصدر نفسه ص ٣٦١.

(١٠) المصدر نفسه ص ٣٦٤.

(١١) المصدر نفسه ص ٤٦.

(١٢) انظر المصدر نفسه ص ص ٤٩ – ٥٠.

(١٣) المصدر نفسه ص ٨٢.

(١٤) المصدر نفسه ص ٨٧.

(١٥) حول الاستعارات والمجازات المستهلكة، أنظر ميشال لوغورن الاستعارة والمجاز المرسل ص ص ٩٠ – ٩١.

(١٦) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ٩٣ – ٩٤.

(١٧) المصدر السابق ص ٨٦.

(١٨) المصدر نفسه ص ٢٩٣.

(١٩) أنظر ياكبسون: شعر النحو ونحو الشعر ضمن قضايا الشعرية ص ص ٦٣ – ٧٥

(٢٠) أنظر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ١٠٨ – ١٠٩ حيث ينتقد سيبويه ومن تبعه من النحاة فى موقفهم من الإمكانيات الدلالية التى يتوفر عليها التقديم والتأخير.

(٢١) نصر أبوزيد: "مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى قراءة فى ضوء الأسلوبية" مجلة فصول – المجلد الخامس، العدد الأول ص ٢١.

(٢٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ٤٢٩ – ٤٣٠.

(٢٣) نصر أبوزيد: المرجع السابق ص ٢٢.

(٢٤) المرجع نفسه ص ٢١.

(٢٥) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤٥٢.

(٢٦) أنظر نصر أبوزيد، المرجع السابق ص ص ٢١ - ٢٢.

(٢٧) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤٢٩.

(٢٨) المصدر السابق ص ٤٤٥.

(٢٩) المصدر نفسه ص ص ٤٥١ - ٤٥٢.

(٣٠) عبد القادر القط: النقد العربي القديم والمنهجية" مجلة فصول المجلد الأول، العدد الثالث، ص ٢٠.

(٣١) نصر أبوزيد "مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية" مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأول ص ٢٢.

(٣٢) المرجع السابق ص ٢١.

(٣٣) نصر أبوزيد: المرجع نفسه ص ٢٢.

(٣٤) أنظر ميشال لوغورن: الاستعارة والمجاز المرسل ص ص ٥٣ - ٥٦.

(٣٥) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ص ٥٥ - ٥٦.

(٣٦) المصدر السابق ص ٣٧٣.

(٣٧) المصدر نفسه ص ٤٦٤.

(٣٨) المصدر نفسه ص ٥٢.

(٣٩) المصدر نفسه ص ٥٤.

(٤٠) المصدر نفسه ص ٤٠٠.

(٤١) المصدر نفسه ص ٦٤.

(٤٢) المصدر نفسه ص ٤٠١.

(٤٣) مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي ص ص ٤١ - ٤٢.

(٤٤) جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ص ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٤٥) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس "شرح وقراءة" ص ٤٦٦.

(٤٦) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، الجزء الثاني "بنية العقل العربي" ص ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٤٧) Amheim. Visual Thinking, p.227.

(٤٨) دينيس تشايلد: علم نفس المعلم ص ١٨١، وانظر الفصل الخاص باللغة والفكر في هذا الكتاب حيث استعراض لوجهات النظر المختلفة حول اللغة والفكر.

(٤٩) أنظر نوري جعفر: اللغة والفكر ص ١٢٢.

(٥٠) هنري برجسون: التطور الخالق ص ص ٢٧٦ - ٢٧٨.

(٥١) المرجع السابق ص ١٧٨

(٥٢) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ص ٧٧.

(٥٣) المرجع السابق ص ٧٧.

(٥٤) أنظر عزمى اسلام: "فتجنشتين" ص ١٥٣، وانظر مجموعة النصوص المترجمة فى المرجع ذاته ص ٣٧١ وما بعدها.

(٥٥) ستالين: الماركسية وقضايا علم اللغة، ص ٤٩.

(٥٦) روجيه جارودى: النظرية المادية فى المعرفة، ص ٢٣٧، وانظر ما بعدها حيث يتبنى طرح ستالين بكامله.

(٥٧) أنظر نورى جعفر : اللغة والفكر ص ١٢٤ وما بعدها، وانظر أيضا موفق الحمدانى "اللغة وعلم النفس" ص ١٨٦ وما بعدها حيث يعرض كل منهما تفاصيل هذا المنظور عند واطسون.

(٥٨) فردينان دى سوسير: دروس فى الألسنية العامة، ص ١٧٢.

(٥٩) أنظر فيجوتسكى: التفكير واللغة، ص ١٤٠ وما بعدها، وانظر عروضاً عديدة لمنظوره ذلك فى كل من: ب بورشنيف "علم النفس الاجتماعى والتاريخ ص ١٨٣ وما بعدها، وغالينا أندرييفا "البسيكولوجيا الاجتماعية" ص ١٠٥، وانظر أيضا نورى جعفر "اللغة والفكر ص ١٢٧ وما بعدها، ومن الجدير بالذكر أن "جان بياجيه" قد أفاد من نتائج فيجوتسكى حول "التفكير واللغة" ولعبت دوراً فى توجيه أبحاثه فيما بعد، انظر تعقيب جان بياجيه على الكتاب حيث ضمه المترجم إلى نهاية كتاب فيجوتسكى.

(٦٠) انظر فرانسو البرميت: التفكير بدون اللغة "ترجمة أمين محمود الشريف، ديوجين ع ٦١.

(٦١) اريك بويسانس : اللغة والفكر، ترجمة حُمَيّش محمد توفيق، مجلة الثقافة الجديدة، العدد التاسع عشر.

(٦٢) المرجع السابق ٧٩.

(٦٣) المرجع نفسه ص ٨٠.

(٦٤) مارجريت دونالدسون: نظرية بياجيه فى النمو الذهنى، ترجمة مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، العدد الثانى، السنة الأولى يوليه ١٩٨٦ ص ١٧.

(٦٥) المرجع السابق ص ١٨.

(٦٦) أنظر المرجع نفسه ص ١٧.

(٦٧) Arnheim: Visual Thinking, p.227.

(٦٨) ibid,p.228 .

(٦٩) ibid,p.229 .

(٧٠) ibid,p.230-231.

(٧١) ibid,p.228 .

(٧٢) شاكر عبد الحميد سليمان: الطفولة والإبداع، ج٢، ص ١٠٩، وانظر عرضا وافيا لهذه النظرية وممثليها المختلفين فى مجال الإرتقاء المعرفى، المرجع نفسه ص ص ١٠٩ – ١٦٧.

(٧٣) حول مراحل النمو عند بياجيه، أنظر ريتشارد ايفانس، وليم كروسنر، هارفى كينسبورك، نموذج النموحسب بياجيه ترجمة مصطفى خلال مجلة بيت الحكمة، ع ٢، يوليه ٨٦، ص ص ٨٢ –٩١ وتتمثل هذه المراحل عند بياجيه فى أربعة مراحل أساسية هى:

١ – المرحلة الحسية الحركية (من الولادة إلى السنة الثانية)

٢ – المرحلة القبإجرائية (من العام الثاني إلى السابع)= مرحلة التمركز حول الذات.

٣ – مرحلة العمليات المشخصة (من سبعة أعوام إلى أحد عشر عاما).

٤ – مرحلة العمليات الصورية (من السنة الحادية عشرة إلى السنة الخامسة عشرة).

وانظر – أيضا – بياجيه "علم النفس وفن التربية" ص ص ٣٠ – ٣٢.

(٧٤) J.S. Bruner - Representation and cognitive development,im. Robe RTS & J.Tamburrimi (eds) child Development O. S, Edinburgh: Holmes MC Davgal LTd, 191, p.152.

(٧٥) شاكر عبد الحميد: الطفولة والإبداع ج٢ ص ١٥٤.

(٧٦) أنظر "بياجى يتكلم "ترجمة بوبعيش، مجلة بيت الحكمة ع٢ – س١ ١٩٨٦، ص ٥٢، وانظر أيضا جان بياجى علم النفس وفن التربية ترجمة محمد بردوزى ص ٣١.

(٧٧) باختين: الماركسية وفلسفة اللغة، ص ص ٢٤ – ٢٥، بتصرف.

(٧٨) عبد القاهر: أسرار البلاغة ص ص ١٣ – ١٤.

(٧٩) عبد القاهر: دلائل الإعجاز ص ٢٦٣.

(٨٠) حول صورة الملكية والخدم، أنظر عبد القاهر الجرجانى أسرار. البلاغة ص ٨، وانظر دلائل الإعجاز ص ٤١٧ على سبيل المثال.

(٨١) حول صورة القيادة، أنظر "أسرار البلاغة" ص ١٠، ص ١٣.

(٨٢) حول صورة التبعية، أنظر، عبد القاهر الجرجانى أسرار البلاغة ص ٨، ١٣٢، وانظر دلائل الإعجاز ص٥٢، ٥٤.

(٨٣) حول صورة الطاعة، أنظر عبد القاهر الجرجاني "أسرار البلاغة ص ٨، وانظر دلائل الإعجاز ص٥٤.

(٨٤) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص ٣١٤.

(٨٥) أنظر أسرار البلاغة ص ١٣٤، وانظر أيضاً ص ٣١٤.

(٨٦) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ص ١٣٩.

(٨٧) أنظر المصدر السابق ص ١٣٣، ص ١٢٦، وانظر أيضا دلائل الإعجاز ص ٦٢.

(٨٨) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٣٦١.

(٨٩) المصدر السابق ص ٥١.

(٩٠) المصدر نفسه ص ص ٥١ – ٥٣.

(٩١) ابن طباطبا: عيار الشعر ص ٥، وانظر أيضا أبو هلال العسكرى: الصناعتين ص ١٤٥؛ إذ يطرح تصور ابن طباطبا كما هو.

(٩٢) أنظر المصدرين السابقين.

(٩٣) أنظر جابر عصفور: مفهوم الشعر ص ٤٢ وما بعدها.

(٩٤) أنظر مصطفى ناصف: نظرية المعنى ص ٤٣.

(٩٥) حول التفكير المبدع أنظر ف ث بارتيلت "التفكير المغامر" ضمن الإبداع نصوص مختارة " نشر: ب ى فرنون. ص ٢٩.

(٩٦) حول مفهوم العملية انظر روزنتال – ب يودين: الموسوعة الفلسفية ص ٢٥٤، وانظر أيضا شاكر عبد الحميد العملية الإبداعية فى فن التصوير ص ٩٤، والطفولة والإبداع ج٢ ص ص ١٦٤ – ١٦٥.

(٩٧) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز ص ص ٦١ – ٦٢.

(٩٨) النفرى: المواقف والمخاطبات ص ٥١.

(٩٩) أنظر عبد القاهر الجرجانى ص ٦١، ص ص ٥٢٢ – ٥٢٣.

(١٠٠) المصدر السابق ص ٣٦٤.

(١٠١) المصدر نفسه ص ٣٩٥.

(١٠٢) ياكبسون: التوازى، ضمن قضايا الشعرية، ص ١٠٨ بتصرف.

(١٠٣) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز ص ٣٦١.

(١٠٤) المصدر السابق ص ٤١٧.

(١٠٥) المصدر نفسه ص ٦٢.

(١٠٦) المصدرنفسه ص ٥٢.

(١٠٧) المصدر نفسه ص ٤٦٨.

(١٠٨) انظر المصدر نفسه ص ٥١٩.

(١٠٩) انظر المصدر نفسه ص ٥١، ص ص ٤١٥ – ٤١٦، ص ٥١٩.

(١١٠) المصدر نفسه ص ٥٢٢.

(١١١) المصدر نفسه ص ٤٨١.

(١١٢) المصدر نفسه ص ٥٠٨.

(١١٣) المصدر نفسه ص ص ٥١٨ – ٥١٩.

(١١٤) أنظر جابر عصفور: تعارضات الحداثة – مجلة فصول – المجلد الأول – العدد الأول.

(١١٥) بوريس ايخنباوم: نظرية المنهج الشكلى ضمن نصوص الشكلانيين الروس، ص ص ٣٨ – ٣٩

(١١٦) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ج٤ ص ١٠٨.

(١١٧) لم نعثر إلا على نص لابن خلدون ينص فيه على تبعية المعانى للألفاظ إلا أن مفهوم الألفاظ لديه يبدو مقتربا من مفهوم (اللفظ) فى نص الجاحظ عن المعانى المطروحة فى الطريق، هذا بالإضافة إلى تقدم عبد القاهر على ابن خلدون وهو يقول فى هذا النص " إن صناعة الكلام نظما ونثراً إنما هى فى الألفاظ لا فى المعانى وإنما المعانى تبع لها، وهى أصل" المقدمة تحقيق على عبد الواحد وافى ج٣ ص١٣١٢

(١١٨) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز ص ٤١٦.

(١١٩) المصدر نفسه ص ٤١٦.

(١٢٠) المصدر نفسه ص ص ٤١٦ – ٤١٧

(١٢١) أنظر المصدر نفسه ص ٤١٨

(١٢٢) المصدر نفسه ص ٤٤٢.

(١٢٣) المصدر نفسه ص ص ٤٨٣ – ٤٨٦.

(١٢٤) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، الجزء الثاني، بنية العقل العربي ص ١٠٤.

(١٢٥) أنظر ابن منظور : لسان العرب مادة (و غ ى ) ومادة (ح ر ى) ومادة (ك ل م).

(١٢٦) ≠ Roman Jakobson, Tow Aspects of Language and Two Types of Linguistics Disturbances - Aphasia in roman Jakobson and Morris halle, Fundamentals of language, (the Hague Mouton, 1956) P.60.

ومن الجدير بالعرفان أن أتوجه بالشكر إلى أستاذي جابر عصفور على تكرمه باطلاعي على ترجمته غير المنشورة لهذا المقال وقد اعتمدت على هذه الترجمة في هذا العرض، فله مني أعمق الشكر.

(١٢٧) Ibid, p. 60.

(١٢٨) Ibid, p. 61.

(١٢٩) دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، ص ص ١٨٦، ١٨٧ بتصرف.

(١٣٠) ياكبسون: اللسانيات والشعرية ضمن "قضايا الشعرية" ص ٣٣.

(١٣١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤١٠.

(١٣٢) المصدر السابق ص ص ٤١٠ – ٤١٤.

# الفصل الرابع
# كيف تتجلى المزية

-١-

إذا كان الفصل السابق قد حاول رصد جواب عبد القاهر عن السؤال (كيف تتشكل المزية؟) الذى هو جزء من سؤال أوسع هو (كيف تعاين المزية؟)، فإن هذا الفصل يحاول رصد جواب الشق الثانى من السؤال الأخير، وهو (كيف تتجلى المزية؟)؛ تتميماً للجواب عن السؤال المنطلق. وهذا من خلال رصد المفاهيم المكونة للنسق المفهومى لدى عبد القاهر فى كل من (الأسرار) و (الدلائل).

وقد يكون من المعلوم -فى ضوء ما سبق- أن ثمة اختلافاً واضحاً بين المفاهيم فى كل من النصين حضوراً وغياباً من ناحية، وقصوراً وعدولاً من ناحية أخرى. هذا الاختلاف الذى دفع ببعض دارسى البلاغة لإفراد كل نص منهما بعلم من علوم البلاغة وقصره عليه فخصوا (الدلائل) بعلم المعانى، و(الأسرار) بعلم البيان، وافترضوا أولوية (الدلائل) على (الأسرار) قياساً على أولوية النحو على البلاغة فى النشأة. الأمر الذى قد يعكس – على نحو ضمنى – هيمنة موضوع علم البيان ومفاهيمه على مفهوم هؤلاء الدارسين لموضوع علم البلاغة وهو ما تؤكده مجموعة من الأحكام لدى أصحاب هذا المنظور عن قيمة النصين وأهمية كلّ منهما ودرجة وضوحه، على نحو يستحق أن يكون موضوعاً للدراسة.

إن (الأسرار) تغيب عنه مجموعة من المفاهيم يمكن تفسير غيابها بأنه تجلّ لغياب مفهوم النظم –من حيث هو مفهوم مهيمن– عن هذا الكتاب. تلك المفاهيم هى:

(معانى النحو) ، و (معنى المعنى) ، و (الادعاء) التى تغيب عن (الأسرار) وتحضر فى (الدلائل). وذلك فى مقابل غياب مفهومى (المعانى العقلية) و (المعانى التخييلية) عن (الدلائل).

إن هذا التوزع للمفاهيم بين النصين غياباً وحضوراً من ناحية، وما يقوم عليه كل من الحضور والغياب من صلة أشبه بالصلة بين علاقات الحضور والغياب بمعناهما اللغوى عند دى سوسير من ناحية ثانية، كلاهما أمر ينتج عنه استيعاب (الدلائل) لظواهر (الأسرار) وتضمُّن هذا الأخير بعض ظواهر الأول. فالمفاهيم الحاضرة فى كل كتاب تشير إلى المفاهيم الغائبة التى تتحدد بها وتحددها فى وقت واحد بالقدر ذاته الذى يشير غياب بعض المفاهيم عن كل من الكتابين إلى النسق المفهومى الأعم الذى تعمل ضمنه المفاهيم الحاضرة فى كل كتاب. ولكن (الدلائل) له أهميته من حيث إنه يستوعب ظواهر (الأسرار) ويتجاوزها، إذ سنجد

(الاستعارة)، و (التمثيل) و (التشبيه)، و (المجاز الحكمى)، هذا فضلاً عن (الكناية) التى تغيب عن (الأسرار)، و (التقديم والتأخير) و (الفصل الوصل) و (الحذف) و (فروق الخبر) فضلاً عن مجال العلم وموضوعه بما هما موضوع كذلك، لهذا ولأنه قد سبق فى - الفصل الأول من هذا الباب- استعراض ما يمكن القول إن (الأسرار) ينفرد به = (المعانى العقلية و المعانى التخييلية)، فسوف يكون منطلق حركتنا فى رصد العناصر المكونة للنسق المفهومى لدى عبد القاهر (التى يمثل جماعها جواب عبد القاهر عن تجليات المزية) من (الدلائل)، أى أننا سنبدأ أولاً مما انفرد به (الدلائل) فى هذا الصدد من تجليات للمزية ثم نعقب ذلك بما اشترك فيه مع (الأسرار) معتمدين على المقارنة فى مواقع الاختلاف والعدول فحسب.

١-١

يحدد عبد القاهر معانى النحو فى (الدلائل) بما ليست هى، أى بالسلب، بوصفها ***"ليست معانى ألفاظ"*** [١] الأمر الذى يعنى أنها لا تنتمى إلى حيز المعجم؛ فيمكن تحقيقها أو تفسيرها، على حد سواء، من خلاله. وإذا كان هذا هو تحديدها بالسلب فإن تحديدها بالايجاب يتمثل فى معرفة وجوه وفروق كل أصل من أصول النحو، أى فروق اختلاف كل أصل من هذه الأصول من حيث نمط علاقته بأنماط علاقات الأصول الأخرى، هذا بالإضافة إلى معرفة الفروق و الإمكانيات العلاقية التى يتوفر عليها كل أصل من هذه الأصول أى الأشكال والتجليات الممكنة لهذا النمط العلاقى ذاته، يستوى فى ذلك المنشئ (المرسل) أو من يتلقى عن هذا المنشئ (المستقبل) على حد سواء.

وإذا كان عبد القاهر يحدد (أصول النحو) بوصفها: أنماط التعلق أو (طرق التعلق) بين الكلم الذى يتشكل من ثلاث مقولات أساسية هى: الاسم و الفعل و الحرف والذى يكون ناتج التعلق بينها أن يتعلق بعضها بنفسه كتعلق الاسم بالاسم الذى يكون ناتجه هو:

١- الخبر.

٢- الحال.

٣- التوابع.

٣-١ الصفة.

٣-٢ التأكيد.

٣-٣ عطف البيان.

٣-٤ البدل.

٣-٥ العطف. بحرف.

٤- الإضافة.

٥- عمل المشتق.

٥-١ الفاعل.

٥-٢ المفعول.

أو يتعلق بعضها ببعض كتعلق الاسم بالفعل الذى ينتج عنه:

١- الفاعل.

٢- المفعول.

٢-١ المفعول المطلق.

٢-٢ المفعول به.

٢-٣ المفعول فيه.

٢-٤ المفعول معه.

٢-٥ المفعول له.

٣- النواسخ.

٣-١ اسم كان.

٣-٢ خبر كان.

٤- الحال.

٥- التمييز.

٦- الاستثناء.

أو يتعلق الحرف بالاثنين: (الفعل والاسم) الذى قد يكون بتوسط الحرف بين الاثنين وهو ما ينتج عنه:

١- التعدية.

٢- المفعول معه.

٣- الاستثناء.

أو يتوسط الحرف بين الاسم والاسم مع تعلقه بالفعل وهو ما ينتج عنه

١- العطف.

أو يتعلق الحرف بمجموع الجملة وهو ما ينتج عنه:

١- النفي.

٢- الاستفهام.

٣- الشرط والجزاء.

٤- النواسخ (٢).

وإذا كان عبد القاهر يحدد أصول النحو بوصفها هذه الأنماط العلاقية للمقولات الأساسية الثلاثة للكلم، فإنه يرى أن كل نمط علاقي من هذه الأنماط يفترق عن غيره من الأنماط الأخرى من ناحية، كما يتوفر هو ذاته على مجموعة من الإمكانيات العلاقية المختلفة يمكنه التحقق من خلالها، من ناحية أخرى. هذه الإمكانيات التي يتوفر عليها كل نمط من الأنماط العلاقية المختلفة يمكن وصفها بأنها أساليب مختلفة لتحقق النمط. ولكن إذا كان الأسلوب هو الضرب من النظم والطريقة فيه(٣) فإن الأساليب المختلفة من حيث الأصل النحوي والحمولة الدلالية تنتمي إلى أنماط مختلفة على نحو يميز بين الحمولة الإعلامية لكل منها.

وإذا كانت الوظيفة المحورية للكلام هي (الإعلام) (٤) لدى عبد القاهر فإن كيفيات تجلي هذا الإعلام تختلف وتتعدد وتتفاوت، وفقاً لاستثمار هذه الإمكانيات من ناحية و الغرض من هذا الإعلام من ناحية ثانية. أي وفقاً لسياق الإعلام والكفاءة اللغوية للمُعْلِم بما بين أساليب النمط الواحد من فروق، مع ملاحظة أن هذه الفروق ينتج عنها تغير الغرض الإعلامي وعليه فعلى الناظم أثناء إعلامه

*"أن ينظرَ في وجوه كلّ بابٍ وفروقه، فينظر في "الخبر" إلى الوجوهِ التي تراها/ في قولِكَ: "زيدٌ مُنْطلقٌ" و "زيدٌ ينطلقُ"، و "ينطلقُ زيدٌ" و "منطلقٌ زيدٌ"، و"زيدٌ المنطلقُ"، و"المنطلقُ زيدٌ" و "زيدٌ هو المنطلقُ"، و "زيدٌ هو منطلقٌ".*

*وفي "الشرط والجزاء" إلى الوجوه التي تراها في قولك: "إن تخرجْ أخرجْ" و "إن خرجتَ خرجتُ" و "إن تخرج فأنا خارج" و "أنا خارجٌ إنْ خرجتَ" و "أنا إنْ خرجتَ خارجٌ"*

*وفي "الحال" إلى الوجوه التي تراها في قولك: "جاءني زيدٌ مُسرعاً"، و "جاءني يُسْرِعُ"، و "جاءني وهو مُسْرِعٌ أو هو يُسْرِعُ" و "جاءني قَدْ أسْرَعَ" و"جاءني وقد أسْرعَ"*

*فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيثُ ينبغي له.*

*= ويَنظُرَ في "الحروف" التي تشتركُ في معنى، ثم يَنفَرِدُ كلّ واحدٍ منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضعَ كُلاً من ذلكَ في خاصّ معناه، نحو أنْ يجيءَ بـ "ما" في نفي الحال، بـ "لا" إذا أراد نفي الاستقبال، و بـ "إنْ" فيما يترجّحُ بيّن أنْ يكونَ وأنْ لا يكونَ، وبـ "إذا" فيما علم أنه كائن.*

*= ويَنظرُ في "الجملِ" التي تُسْرَدُ " فيعرفَ موضع الفَصْلَ فيها من موضع الوصلِ، ثم يعرفَ فيما حقُّهُ الوصْلُ مَوْضِعَ "الواوِ" من موضعِ "الفاءِ" ومَوْضِعَ، "الفاءِ" من مَوْضِعِ "ثُمّ"، ومَوْضِعَ "أوْ" من مَوْضِعِ "أمْ"، ومَوْضِعِ "لكن" من مَوْضِعِ "بلْ".*

*= ويتصرفَ في التعريف، والتنيكر، والتقديم والتأخير، في الكلام كله، وفي الحذف، والتكرار والإضمار والاظهار، فيصيب بكلّ من ذلك مكانه"* (٥).

فينبغي على المعْلم أن ينظر إلى هذه الفروق ويستثمرها وفقاً لغرضه من الإعلام؛ وعليه فإن "توخي معاني النحو" يعني إدراك فروق الدلالة بين الأساليب الممكنة واستثمارها في تشكيل النظم، وتحقيقه وفقاً للغرض. ذلك أن ما ينتج عن هذه الفروق من مزايا محكوم بغرض الخطاب. فعبد القاهر يرى:

*"أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها = (الفروق)؛ ومن حيثُ هي على الإطلاق، ولكن تَعْرِضُ بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسبِ موقعِ بعضها من بعضٍ، واستعمال بعضها مع بعضٍ ... بلْ ليس من فضلٍ ومزيّةٍ إلا بحسب الموضعِ، وبحسب المعنى الذي تريدُ والغرضِ الذي تَؤُمُّ."* (٦).

إن ما يفرق خطاباً عن خطاب هو درجة استثماره لهذه الفروق. وفقاً لما يتطلبه الغرض.

ولكن ثمة سؤال يفرض نفسه دون شك وهو إذا كان كل إعلام يتوفر على غرضٍ بالضرورة، كما أن كلّ أسلوب من هذه الأساليب يتوفر على فارق دلالي وغرضي، فهل يعني هذا أن كلّ فعل إعلام يتحقق فيه هذا، وأن ثمة قائمة من الأساليب موافقة لقائمة من الأغراض؟

والجواب هو النفى إذ ليس كل فعل إعلام، يتحقق فيه هذا، كما أن ليس ثمة قائمة بهذه الأساليب وما توافقه من أغراض ذلك ***"أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها"*** (٧).

وإذا كانت الفروق لا نهائية والمزية محكومة باستجابة الفروق للغرض فإن هذا يعنى أن الأغراض أيضاً لا نهائية وقابلة للزيادة. ومن ثم، لا تكون المزية قرينة مطابقة الفروق للأغراض فحسب، ولكن قرينة جدة الغرض ذاته و جدة تحقيقه. وإذا كان الغرض ليس جديداً فهى، على الأقل، قرينة جدة تحقيقه، وهو ما لا يجعل صورة المعنى واحدة فى حالة اتفاق بعض العبارات فى غرض واحد. إن التنبه إلى هذا العنصر، (عنصر الجدة) مهم إلى حد بعيد لدى عبد القاهر. ذلك أن إغفاله يُفضى بالبعض إلى أن يرى قدراً من التميّع فى مفهوم النظم بما قد يقصره على محض تحقيق النحوية فى الخطاب. إن مفهوم الجدة هذا حاضر على نحو واضح فى خطاب عبد القاهر؛ ذلك أن الفروق ليست معلومة وإنما تتولد عن النظر وعن التوخى؛ و إلا لما كانت مزية، كما يرى عبد القاهر، ***"بما يبتدئه الشاعر والخطيب فى كلامه من استعارة اللفظ للشىء لم يستعر له، وأن لا تكون الفضيلة إلا فى استعارة قد تعورفت فى كلام العرب"*** (٨) وعلى ذلك القياس أيضاً فى الصور المتولدة عن معانى النحو؛ ومن ثم فلا ينبغى النظر إلى الأمثلة الشارحة من قبيل: "زيد المنطلق" و "المنطلق زيد" و "زيد منطلق" .... الخ التى يستخدمها عبد القاهر للتمثيل على مفهوم معانى النحو المنبنى على مفهوم (فروق دلالات التراكيب) الذى يعكس مفهوم عبد القاهر للمزية. ذلك أنه إذا كانت هذه الأمثلة فى (الدرجة الصفر) وخالية من أية مزية فهى صالحة لتمثيل المفهوم على المستوى التصورى، وليس بالضرورة أن تكون كلّ الأمثلة عاكسة لتحقق المزية إذ لا يستهدف عبد القاهر بهذه الأمثلة التمثيل للمزية، وإنما للإمكانيات الدلالية التى يتوفر عليها المستوى النحوى من خلال ما يتوفر عليه من إمكانيات علاقية. أى الإمكانيات التى إذا ما تم استثمارها فى سياق أغراض متميزة حققت المزية، بل إن هذه الأمثلة ذاتها قد تكون محققة للمزية – بمفهوم جزئى بالطبع – فى ظل سياق محدد، يعكسه خطاب ما فى موقف ما فلا يستهدف عبد القاهر بهذه الأمثلة التمثيل لبعض صور تحقق المزية كما ينعكس فى أمثلته الشعرية والقرآنية، وإنما يستهدف -كما سبقت الإشارة- تمثيل مفهوم معانى النحو و الفروق الدلالية بين التراكيب. ولعله ليس هناك ما هو أدل على هذا من إشارة عبد القاهر السابقة عن أن المزية ليست واجبة على نحو مطلق للفرق وإنما الذى يحققها هو كيفية استثمار الغرض للفروق.

إن الفارق بين هذين النوعين من الأمثلة هو الفارق بين النظام و الخطاب أو لنقل إمكانيات

النظام ومتغيراته الأسلوبية وبين متحققات الخطاب وخواصه الأسلوبية [٩]. هذا الفارق بين النظام والخطاب، بين النمط والرسالة مهم فى معاينة رصد عبد القاهر للمزية. ذلك أنه إذا اتخذنا التوصيف المعاصر للتفريق بين نوعين من الأسلوبية: أسلوبية اللغة/ وأسلوبية الخطاب [١٠] ، فإنه يمكن القول إن مشروع (الدلائل) أكثر اقتراباً من أسلوبية اللغة منه إلى أسلوبية الخطاب. ذلك أنه يقدم الأساس الغائب الذى لا يمكن إنجاز معاينة المزية على مستوى الكلام (الخطاب) إلا انطلاقاً منه. وهو ما يتمثل فى رصد الإمكانيات العلاقية المختلفة للمستوى النحوى وما بينها من فروق. فإذا كان وعى المنشئ بهذه الفروق واستثمارها فى سياق غرضه هو الذى يحقق المزية، فإن وعى المتلقى أيضاً بها وانطلاقه منها هو الذى يمكّنه من معاينة المزية. وعليه وإذا استخدمنا مصطلحين معاصرين، فإن معاينة نحو الشعر والوعى بالصور المتولدة عن النحو لا يتيسر ويتحقق إلا بمعرفة (شعر النحو) [١١]، أى تلك الإمكانيات والفروق التى يتوفر عليها المستوى النحوى، بما هو شامل للمعجم والصرف والتركيب.

١-٢

انطلاقاً مما سبق يمكن تفسير كلٍّ من حضور هذه الأمثلة الشارحة، وهذا الإلحاح الحاد على الفروق ونسقية دلالتها على مستوى الخطابات، واستحالة أن تكون مرة دالة وأخرى غير دالة؛ ولهذا نجده يرفض فى سياق حديثه عن التقديم والتأخير قصور معالجة النحاة لهذه الظاهرة الأسلوبية من أكثر من زاوية؛ إذ ينتقد سيبويه قائلاً: "*واعلم أنّا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجرى مجرى الأصل، غَيْرَ العناية والاهتمام. قال صاحبُ الكتاب، وهو يذكرُ الفاعلَ والمفعول: "كأنهم يقدّمون الذى بيانُه أهمّ لهم، وهم ببَيَانه أعْنى، وإن كانا جميعاً يُهِمّانِهم ويَعْنيانِهم"، ولم يذكر فى ذلك مثالاً*" [١٢] فعبد القاهر وإن كان يُقر مقولة العناية والاهتمام التى يفسر بها سيبويه هذه الظاهرة، فإنه، وكما يتضح من عبارته الأخيرة، يبدو مؤاخذاً له لعدم تمثيله عليها والتمثيل هنا لا يعنى ذكر مثل تتحقق فيه الظاهرة فحسب، ولكن تفسير وجه الاهتمام والعناية فى المثل المتعين ولهذا نجده يعقب نصه السالف بآخر يقول فيه:

"*وقال النحويونَ: إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراضِ النّاسِ فى فعلٍ ما أن يقع بإنسان بعينه، ولا يُبالون من أوقعه، كمثل ما يعلم من حالهم فى حالِ الخارجىّ يخرجُ فيعيثُ ويُفسد ويكثُر به*

*الأذى، أنّهم يريدون قتله، ولا يبالون من كانَ القتلُ منه، ولا يعنيهم منه شيءٌ. فإذا قُتلَ، وأراد مريدُ الإخبار بذلك، فإنّه يُقدم ذِكرَ الخارجيّ فيقول: "قتل الخارجيَّ زيد"، ولا يقول: "قتل زيدٌ الخارجيّ"، لأنّه يعلم أن ليس للناس فى أن يعلموا أن القاتل له "زيد" جدوى وفائدة، فيعنيهم ذِكرُه ويُهِمّهم ويتصل بمَسرّتِهم = ويَعْلَمُ من حالهم أنْ الذى هُمْ متوقعون له ومتطلعون إليه متى يكونُ، وقوعُ القتل بالخارجى المفسد، وأنهّم قد كُفُوا شره وتخلّصوا منه.*

*ثم قالوا: فإن كان رجل ليس له بأسٌ ولا يُقدَّر فيه/أنّه يقْتلُ، فقتل رجلاً، وأراد المخبرُ أن يُخبرَ بذلك، فإنّه يقدّم ذكر القاتل فيقول: "قتل زيد رجلاً" ذاك لأنْ الذى يعنيه ويعنى الناسَ من شأن هذا القتل، طرافَتهُ وموضعُ النَدْرة فيه، وبُعدُه كان من الظن، ومعلوم أنّه لم يكن نادراً وبعيداً من حيث كان واقعاً بالذى وقع به، ولكن من حيث كان واقعاً من الذى وقع منه"* (١٣).

فمقولة العناية والاهتمام مقولة عامة قد تندرج تحتها الطرافة والندرة، أو غيرهما ولهذا فلابد من تفسير الفروق بين وجهها، ولهذا فإنه يعلّق على هذا المثال بقوله: "*وهذا جيد بالغ، إلا أن الشأن فى أنه ينبغى أن يُعرفَ فى كلّ شيء قُدّم فى موضع من الكلام مثل هذا المعنى، ويفَسّر وجهُ العناية فيه هذا التفسير*" (١٤).

ولكن هذا لا يعنى فى الواقع أن عبد القاهر ينطلق أو سينطلق من أسلوبية الخطاب هذا على الرغم من أنه متوجه - فى الأساس - إلى رصد إعجاز خطاب محدد هو الخطاب القرآنى. وهو ما يتطلب تعليلاً مستقلاً، ليس هذا موضعه. فالنص على ضرورة تفسير وجه العناية لا يعنى أنه متوجه إلى أساليب خطاب محدد، ولكن إلى إمكانيات أسلوبية على مستوى نظام اللغة وعليه فإن الأمثلة الشعرية أو القرآنية التى يحللها ليست هدفاً للتحليل بقدر ما هى هدف للتمثيل على تجلى المزية فحسب؛ ولذلك سوف نجده وإن كان يصرح بأنه:

*"قد وقع فى ظنون الناس أنه يكفى أن يقال: "إنه قُدّم للعناية ولأن ذكره أهم" من غير أن يذكر، من أين كانت تلك العناية؟ وبمَ كان أهمّ؟ = وتخيلهم ذلك، قد صغر أمرُ "التقديم والتأخير" فى نفوسهم، وهوّنوا الخطب فيه، حتى إنّك لترى أكثرهم يرى تتبّعَه*

*والنظرَ فيه ضرباً من التكلف .... وكذلك صنعوا فى سائر الأبواب، فجعلوا لا يَنْظرون فى "الحذفِ والتكرارِ" و"الإظهارِ والاضمارِ" و "الفصلِ والوصلِ"، ولا فى نوعٍ من أنواعَ الفروقِ والوجوهِ = إلا نظرك فيما غيره أهمّ لك، بل فيما إنْ لم تَعلَمه لم يُضرْكَ"* (١٥).

إلا أنه لا يُعمل – فى الأغلب – هذه الإجراءات الماثلة فى معاينة وجوه التقديم والتأخير أو الفصل والوصل أو غيرها مجتمعة فى معاينة نص ما، ولكن يقتصر فى النصوص التى يعاينها على الظاهرة موضع الرصد وموضوع الباب فحسب. وفى إطار هذا يؤكد على نسقيه الفروق فيقول:

*"واعلم أنّ من الخطأ أن يُقسّم الأمرُ فى تقديم الشىء وتأخيره قسمين فيجعل مُفيداً/ فى بعض الكلام، وغير مفيد فى بعض = وأن يعلّل تارةً بالعناية، وأخرى بأنّه توسعةٌ على الشاعر والكاتب،حتّى تطّرد لهذا قوافيه ولذاك سجعُهُ. ذاك لأن من البعيد أن يكونَ فى جملة النّظم ما يدلّ تارةً ولا يدلّ أخرى. فمتى ثُبت فى تقديم المفعول مثلاً على الفعلِ فى كثير من الكلام، أنّه قد اختُصّ بفائدة لا تكونُ تلك الفائدة مع التأخيرِ، فقد وَجَبَ أن تكونَ تلكَ قضيةً فى كلّ شىءٍ وكلّ حالٍ، ومن سبيل من يجعلُ التقديمَ وتركَ التقديمِ سواء، أن يدّعى أنّه كذلكَ فى عمومَ الأحوالِ، فأمّا أن يجعله شريجين، فيزعمَ أنّه للفائدة فى بعضها، وللتصرفِ فى اللّفظِ من غير معنى فى بعضٍ، فمما ينبغى أن يُرغبَ عن القول به."* (١٦)

قد يكون تفسير غياب مثل هذه المعاينة لخطاب كامل هو كون عبد القاهر بلاغياً وليس ناقداً إلا أن مثل هذا التفسير يبدو غير كافٍ؛ لأننا سنجد الأمر ذاته لدى النقاد. ولعله يمكن تقديم تفسير جزئى لا يفترق كثيراً عن سابقه – مؤداه هو غياب مثل هذا التأسيس وأنه لابد من إنجازه قبل التوجه إلى معاينة خطاب كامل أو طويل نسبياً، ولكن الأمر سيبدو – وقد قام هو بإنجاز هذه الخطوة – غير مُفسّر على مستوى كل من التاريخ البلاغى والنقدى التالى له، وهو مالا يمكن تفسيره – فيما يبدو لى – إلا انطلاقاً من منظور شامل لوظيفة الخطاب فى الثقافة العربية. وهو ما يتطلب مجموعة دراسات مستقلة ومعمقة تنطلق من رصد نمط الإنتاج الثقافى والأدبى على حد سواء، وعلاقتهما بالأنواع الخطابية الفاعلة فى بنية هذه الثقافة.

٣-١

يمثل (الخبر) كنمط أسلوبى – يحتمل الصدق والكذب – نمطاً أصلاً، لدى عبد القاهر. تعد كل أشكال النمط الانشائى أو الطلبى: من تمنٍّ، واستفهام ونهيٍ [١٧] ... الخ فروعاً وتحويلات له. فالخبر هو الأصل لدى عبد القاهر وهو يلح على هذا فى أكثر من موضع مؤكداً أن:

"*معانى الكلام كلها معانٍ لا تتصور إلا فيما بين شيئين، والأصل والأول هو "الخبر" وإذا أحكمت العلم بهذا المعنى فيه عرفته فى الجميع*" [١٨] كما يضيف " *أنّ الخبرَ وجميعَ معانى الكلامِ معانٍ ينشئها الإنسانُ فى نفسه، ويُصرِّفها فى فكره، ويناجى بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض، وأعظمَّها شأناً الخبرُ فهو الذى يتصور بالصور الكثيرة، وتقع فيه الصناعات العجيبة،/ وفيه تكون المزايا التى بها يقع التفاضلُ فى الفصاحة.*

*ثم إنّا نظرنا فى المعانى التى يصفها العقلاءُ بأنها معانٍ مُسْتنبَطَة، ولطائفُ مستخرجة، ويجعلونَ لها اختصاصاً بقائلٍ بدون قائل ... لم تجد تلك المعانى فى الأمرِ الأعمّ شيئاً غيرَ الخبر الذى هو إثبات المعنى للشىءِ ونفيُهُ عنه. يدلّك على ذلكَ أنك لا تنظرُ إلى شىءٍ من المعانى الغريبة التى تختصّ بقائلٍ دون قائلٍ، إلا وجدت الأصلَ فيه والأساس الإثبات والنفى*" [١٩]

وهو ما يبدو أنه ليس مرتبطاً بشيوع هذا النمط الأسلوبى على غيره فحسب، وإنما بكونه يمثل الوظيفة الأساسية للكلام لدى عبد القاهر، وهى الإخبار.

وإذا كان هذا هو تصور عبد القاهر للخبر كما سبق إيراده، فإنه يأخذ فى رصد ما يتوفر عليه هذا النمط الأسلوبى، وفقاً لعمل مستويى الاختيار والتأليف، من فروق دلالية.

وبداية فهو يفرّق بين نوعين من هذا النمط:

أول: هو جزء من الجملة يحتل وظيفة المسند، ويمكن نعته – وفق عباراته – بأنه مجرد أو مباشر أو مطلق مثل منطلق فى قولك "زيد منطلق" ومثل الفعل فى "خرج زيد" حيث المسند يتألف من عنصر معنوى واحد هو الانطلاق فى الحالة الأولى والخروج فى الحالة الثانية.

وثانٍ: ليس بجزءٍ من الجملة ولكن زيادة فى خبر آخر سابق له هو (الحال) مثل "جاءنى زيد راكباً" وهو ما يمكن نعته – وفقاً لعباراته أيضاً – بأنه تابع أو موصول.

*ف "الحال خبرٌ فى الحقيقة، من حيث إنك تثبت بها المعنى لذى الحال، كما تثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل. ألا تراك قد أثبت "الركوب" ... لزيد إلا أن الفرق أنك جئت به لتزيد معنى فى إخبارك عنه بالمجىء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة فى مجيئه، ولم تجرد إثباتك للركوب ولم تباشره به، بل ابتدأت فاثبت المجىء، ثم وصلتَ به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع للمجىء، وبشرط أن يكون فى صلته. وأما فى الخبر المطلق.. فإنك مثبت للمعنى إثباتاً جردته له، وجعلته يباشره من غير واسطة ومن غير أن تتسبب إليه بغيره"* (٢٠)

١-٣-١

يمكن القول – بالطبع – إن وصف الحال بكونه خبراً ليس فيه جديد عمّا نص عليه النحاة، ولكن ما يستهدفه عبد القاهر هو شىء مختلف، وهو تأكيد ما ينتج من فارق دلالى ومعنوى فى صورتى الإخبار.

وإذا كان هذا هو الفرق الأول فإن الفرق الثانى من "فروق الخبر" هو ما ينتج من تغير دلالى بين أن يكون الاختيار بين البدائل واقعاً على (الاسم) أم على (الفعل)؛ إذ يعقب الفرق السابق بقوله:

*"وإذ عرفتَ هذا الفرق، فالذى يليه من فروق الخبر، هو الفرق بين الإثبات إذا كان بالاسم، وبينه إذا كان بالفعل. وهو فرق لطيف تمس الحاجة فى علم البلاغة إليه. وبيانه، أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشىء من غير أن يقتضى تجدده شيئاً بعد شىء.*

*وأمّا الفعل فموضوعه على أنه يقتضى تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شىء.*

*فإذا قلت: "زيد منطلق"، فقد أثبت الانطلاق فعلاً له، من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئاً فشيئاً، بل يكون المعنى فيه كالمعنى فى قولك: "زيد طويل" ، و "عمرو قصير": فكما لا تقصد هىهنا إلى أن تجعل الطول أو القصر يتجدد، بل توجبهما وتثبتهما فقط،*

*وتقضى بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرض فى قولك: "زيد منطلق" لأكثر من اثباته لزيد.*

*وأما الفعل، فإنه يُقصد فيه إلى ذلك، فإذا قلت: "زيد ها هو ذا ينطلق"، فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءا فجزءاً، وجعلته يزاوله ويزجيه.*

*وإن شئت أنْ تحس الفرق بينهما من حيث يلطف، فتأمل هذا البيت:*

*لا يألف الدرهم المضروب خرقتنا ** لكن يمرّ عليها وهو منطلق*

*هذا هو الحسن اللائق بالمعنى، ولو قلته بالفعل: "ولكن يمر عليها وهو ينطلق لم يحسُن"* (٢١)

إن الحمولة الدلالية المتولدة عن اختيار الإخبار بالاسم مختلفة عن الحمولة الدلالية المتولدة عن الإخبار بالفعل، هذا على الرغم من وحدة الجذر الدلالى. فاختيار الأول فى حالة الجذر (طلق) لا يطابق اختيار الثانى فالاسم المشتق أو اسم الفاعل فى حالة الجذر طلق وإن دل على الحدث، فإنه لا يدل على تجدده. إن الإخبار بالفعل يجزّئ حركة الحدث بينما لا نرى فى الإخبار باسم الفاعل تَجْزِئ هذه الحركة أو تجددها، ولكن تمر دفعة واحدة. فصورة الحركة مع اسم الفاعل فى البيت الذى يستشهد به عبد القاهر تكاد تمر دون أن نشهدها، وإجراء استبدال الفعل به فى سياق البيت يؤكد الفارق. ولكن هل يعنى قول عبد القاهر "يكون المعنى فيه كالمعنى فى قولك: "زيد طويل" و "عمرو قصير" أنه لا ينتبه إلى الفارق الدلالى بين صيغة اسم الفاعل والصفة المشبهة وعلاقة الصيغة بالجذر الدلالى الدال على وصف ثابت فى كل من وصفى "القصر" و "الطول"؟

إن عبد القاهر يعى هذا الفارق فى الواقع على مستوى اللغة وإنما هو يقيم هذه المساواة فى حالة كون السياق، أو لنقل – على حد عبارته – الغرض وصف هيئة، حيث لا يفى الفعل بأدائها ولهذا نجده يضيف:

*"وإذا أردت أن تعتبره حيث لا يخفى أن أحدهما لا يصلح فى موضع صاحبه، فانظر إلى قوله تعالى: "وكلبهم باسطٌ ذراعيه بالوصيد" فإن أحداً لا يشك فى امتناع الفعل ههنا، وأن قولنا: "كلبهم يبسط ذراعيه"، لا يؤدى الغرض. وليس ذلك إلا لأن الفعل*

يقتضى مزاولة وتجدد الصفة فى الوقت، ويقتضى الاسمُ ثبوتَ الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك/ مزاولة وتزجية فعل، ومعنى يحدث شيئاً فشيئاً. ولا فرق بين "كلبهم باسطٌ"، وبين أن يقول: "كلبهم واحد" مثلاً، فى أنك لا تثبت مزاولة، ولا تجعل الكلب يفعل شيئا بل تثبته بصفة هو عليها" (٢٢).

فانعدام الفرق إذاً هو من حيث الاشتراك فى تصوير الهيئة وغياب الحركة أو تجددها من اسم الفاعل فى حالة الآية، وليس من حيث إن صيغة اسم الفاعل مساوية لصيغة اسم العدد. وهو ما يعنى أن عبد القاهر يرصد الفروق على مستوى السياقات الثابتة والمتكررة، وإن كان يعى أن ثمة سياقات أخرى يمكن أن ينعدم فيها هذا الفرق؛ إذ نجد لديه ما يعكس هذا الوعى على نحو واضح، حيث يقول

"إذا ثبت الفرق بين الشىء والشىء فى مواضع كثيرة، وظهر الأمر، بأن ترى أحدهما لا يصلح فى موضع صاحبه، وجب أن تقضى بثبوت الفرق حيث ترى أحدهما قد صلح فى مكان آخر، وتعلم أن المعنى مع أحدهما غيره مع الآخر" (٢٣)

يعنى ذلك أن ثمة سياقات تتيح إمكانية الاستبدال دون أن ينتج عن ذلك تحول دلالى، ولكن ذلك لا يعنى انعدام الفرق فى سياقات أخرى وشيوعه فالفارق فارق مطرد. ويؤكد عبد القاهر اطراد هذا الفارق فى الاختيار من خلال مجموعة من الأمثلة الشعرية و القرآنية فيقول:

" وينعكس لك هذا الحكم = أعنى أنك كما وجدت الاسم يقع حيث لا يصح الفعل مكانه، كذلك تجد الفعل يقع ثم لا يصلح الاسم مكانه، ولا يؤدى ما كان يؤديه.

فمن البين فى ذلك قول الأعشى:

لعمرى لقد لاحت عيون كثيرة ** إلى ضوء نارٍ فى يفاعٍ تحرّقُ

تشبُّ للمقرورين يَصْطَلِيانِها ** وبات على النّارِ الندى والمحلقُ

معلوم أنه لو قيل:" إلى ضوء نار متحرقة"، لنبا عنه الطبعُ وأنكرته النفس، ثم لا يكون ذلك النبو وذاك الإنكار من أجل القافية وأنها تفسد به، بل من جهة أنه لا يشبه الغرض ولا يليق بالحال.

وكذلك قوله:

او كلما وردتْ عكاظَ قبيلةٌ ** بعثوا إلى عريفهم يتوسَّم

وذاك لأن المعنى فى بيت الأعشى على أن هناك موقداً يتجّدد منه

*الالهاب والإشعال حالا فحالاً، وإذا قيل: "متحرقة"، كان المعنى أن هناك ناراً قد ثبتت لها وفيها هذه الصفة، وجرى مجرى أن يقال: "إلى ضوء نارٍ عظيمة" فى أنه لا يفيد فعلاً يفعل= وكذلك الحال فى قوله: "بعثوا إلىّ عريفهم يتوسم"، وذلك لأن المعنى على توسم وتأمل ونظر يتجدد من العريف هناك حالاً فحالاً، وتصفّح منه الوجوه واحداً بعد واحد، ولو قيل: "بعثوا إلىّ عريفهم متوسماً"، لم يفد ذلك حق الإفادة. ومن ذلك قوله تعالى: (هل من خالقٍ غيرُ الله يرزقكم من السماء والأرض)، لو قيل: "هل من خالق غير الله رازق لكم" لكان المعنى غير ما أريد"* (٢٤).

إن المعنى يتحول فى كل من البيتين والآية على نحو كامل بما يجعله معنى غرضٍ مختلف، أو لنقل بما يجعله معنى سياق آخر غير السياق الذى تنطقه الأبيات أو الآية، إذا تم استبدال الاسم بالفعل، وهو ما يؤكد نسقية هذا الفرق واطراده، من جهة كما يؤكد حساسية عبد القاهر العالية بفروق الاستبدال.

وهنا يجد عبد القاهر لزاماً عليه أن يقوم بمراجعة لبعض عبارات النحاة التى توهم بغياب مثل هذا الفرق وانطماسه، حيث يكون تركيزهم على الموقع النحوى فحسب؛ فيحترز منبهاً القارئ إلى عدم الاغترار بمثل هذه العبارات قائلاً:

*"ولا ينبغى أن يغرّك أنّا إذا تكلمنا فى مسائل المبتدء والخبر قدّرنا الفعل فى هذا النحو تقدير الاسم، كما نقول، فى "زيد يقوم" إنه فى موضع "زيد قائم"، فإن ذلك لا يقتضى أن يستوى المعنى فيهما استواء لا يكون من بعده افتراق"* (٢٥)

١-٣-٢

وإذا كان هذا هو فرق الاختيار بين الفعل و الاسم، فإن ثمة فروقاً سياقية ودلالية أخرى تنتج عن الإمكانيات الاختيارية التى يتوفر عليها الاسم فالسياق والدلالة اللذان يعكسهما اختيار الإخبار بالاسم منكراً مختلفان عن السياق والدلالة اللذين يعكسهما الإخبار بالاسم معرفاً بـ (ال التعريف).

فالسياق الإعلامى للإخبار بالنكرة هو سياق يكون فيه الإعلام فى درجته القصوى إذ يكون

المعلّم فى حالة جهل كامل – من منظور عبد القاهر – بكل من الواقعة التى يتضمنها الإخبار وبمن تختص على حد سواء، بينما يكون السياق الإعلامى للإخبار بـ (ال التعريف) سياق معرفة ناقصة؛ حيث يكون المُعلّم عالماً بالواقعة التى يتضمنها الخبر على نحو مؤكد وجاهلاً تماماً بمن تختص، أو ذا معرفة مشوشة حيث يكون عالماً بالواقعة – أيضاً – على نحو مؤكد وغير متيقن مما إذا كانت تختص بـ (س) أم (ص)، حيث يقول:

*"ومن فروق الإثبات أنك تقول: "زيد منطلق" و "زيد المنطلق" فيكون لك فى كل واحد . غرض خاص .. إذا قلت: "زيد منطلق"، كان كلامك مع من لم يعلم أنّ انطلاقاً كان، لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تفيده ذلك ابتداءً.*

*وإذا قلت: "زيد المنطلق" كان كلامك مع من عرف أن انطلاقاً كان، إمّا من زيد وإمّا من عمرو، فأنت تُعلمه أنّه كان من زيد دون غيره.*

*والنكتة أنك تثبت فى الأول الذى هو قولك: "زيد منطلق" / فعلاً لم يعلم السامع من أصله أنه كان، وتثبت فى الثانى الذى هو "زيد المنطلق" فعلاً قد علم السامع أنه كان، ولكنه لم يعلمه لزيد، فأفدته ذلك ... فإذا قيل: "زيد المنطلق"، صار الذى كان معلوماً على جهة الجواز معلوماً على جهة الوجوب."* (٢٦).

كما أن هذا الفرق – على مستوى الاختيار – بين الاسم المنكر والاسم المعرف بـ (ال) ينتج عنه فرق وإمكان آخران على مستوى التأليف؛ وهو

*"أنك إذا نكرت الخبر جاز أن تاتى بمبتدإٍ ثانٍ، على أن تشركه بحرف العطف فى المعنى الذى أخبرت به عن الأول، وإذا عرفت لم يجز ذلك.*

*تفسير هذا أنك تقول :"زيد منطلق وعمرو، تريد "وعمرو منطلق أيضاً"، ولا تقول: "زيد المنطلق وعمرو"، ذلك لأن المعنى مع التعريف على أنك أردت أن تثبت انطلاقاً مخصوصاً قد كان من واحدٍ، فإذا أثبته لزيد لم يصح إثباته لعمرو.*

*ثم إن كان قد كان ذلك الانطلاق من اثنين، فإنه ينبغى أن تجمع بينهما فى الخبر فتقول: "زيد وعمرو هما المنطلقان"، لا أن تفرق فتثبته أولاً لزيد، ثم تجىء فتثبته لعمرو."* (٢٧)

وإذا كانت تلك هى الفروق السياقية والدلالية والتأليفية الناتجة عن الاختيار بين التنكير

والتعريف بـ (ال) فإن ثمة فروقاً دلالية أخرى تنتج عن كل من اختيار التعريف بـ (ال) واختيار الصيغة والمادة الدلالية واقترانات تأليفية بعينها. ذلك أنه إذا كانت "الألف واللام" في الخبر على معنى الجنس، فإن ثمة فروقاً لتجليات معنى الجنس وفقاً للمحددات السالفة:

*"أحدها: أن تقصر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة، وذلك قولك: "زيد هو الجواد" و "عمرو هو الشجاع"، تريد أنه الكامل، إلا أنك تخرج الكلام في صورة توهم أن الجود أو الشجاعة لم توجد إلا فيه، وذلك لأنك لم تعتد بما كان من غيره لقصوره عن أن يبلغ الكمال. فهذا كالأول في امتناع العطف عليه للإشراك، فلو قلت: "زيد هو الجواد وعمرو" كان خَلْفاً من القول والوجه الثاني: أن تقصُر جنس المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه، لا على معنى المبالغة وترك الاعتداد بوجوده في غير المخبر عنه، بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه. ولا يكون ذلك إلا إذا قيّدت المعنى بشيءٍ يخصصه ويجعله في حكم نوع برأسه، وذلك كنحو أن يُقيّد بالحال والوقت كقولك: "هو الوفي حين لا تظن نفس بنفسٍ خيراً".*

*وهكذا إذا كان الخبر بمعنى يتعدى، ثم اشترطت له مفعولاً مخصوصاً، كقول الأعشى:*

*هو الواهبُ المئة المصطفاةَ ** إمّا مَخاضاً وإمّا عِشاراً.*

*فأنت تجعل الوفاء في الوقت الذي لا يفي فيه أحد، نوعاً خاصاً من الوفاء، وكذلك تجعل هبة المئة من الإبل نوعاً خاصاً." (٢٨).*

يمكن القول إذاً، إن (ال) الجنسية مع كون الخبر مسبوقاً بضمير الفصل وكونه صفة مشبهة على وزن (فُعَال)، في حالة "زيد هو الشُجاع"، تقصر جنس المعنى على إطلاقه على المخبر عنه، وبسبب هذا القصر تمتنع امكانية العطف والإشراك التي تتحقق في حالة التنكير،/ بينما في حالة تقييد الصفة المشبهة و مادتها الدلالية بالهيئة والزمن فإن (ال) لا تقصر جنس المادة الدلالية على المخبر عنه وتنفيها عمّن سواه، ولكن تفرده بالوصف مقيداً بالهيئة والزمن فحسب؛ دون أن تنفي جنس المادة الدلالية عن غيره. أي أن الإفراد بالوصف لا يكون على إطلاقه مثلما في "زيد هو الشجاع" وإنما مخصصاً بالهيئة والزمن، كما أن النفي لا يكون شاملاً لحضور الصفة فيمن عداه وإنما ينفي حضورها عمّن عداه في هذه الهيئة وفي

هذا الزمن فحسب. إن هذا التقييد يقرب دلالة (ال) مع الصفة المشبهة من دلالة (ال) مع اسم الفاعل المتعدى، أى يجعلها دالة على حدوث فعل الوصف وتكرره ما دام التقييد قائماً. وكذلك يشير عبد القاهر إلى اختلاف دلالة (ال) مع اسم الفاعل (اللازم) واسم الفاعل (المتعدى)، إذ مع الأول يكون القصد إلى حدوث واحد، بينما مع الثانى يكون الحدوث متكرراً؛ ولهذا يقول:

*"وربما ظن الظان أن "اللام" فى "هو الواهب المئة المصطفاة" بمنزلتها فى نحو "زيد هو المنطلق"، من حيث كان القصد إلى هبة مخصوصة، كما كان القصد إلى انطلاق مخصوص وليس الأمر / كذلك، لأن القصد ههنا إلى جنس من الهبة مخصوص، لا إلى هبة مخصوصة بعينها. يدلك على ذلك أن المعنى على أنه يتكرر منه، وعلى أن يجعله يهب المئة مرة بعد أخرى، وأمّا المعنى فى قولك: "زيد هو المنطلق"، فعلى القصد إلى انطلاق كان مرة واحدة، لا إلى جنس من الانطلاق. فالتكررّ هناك غير متصور ... فافصل بين أن تقصد إلى نوع فعلٍ، وبين أن تقصد إلى فعل واحد متعين."* (٢٩)

فإذا كان كل من (الشجاع) و (الوفى) يشترك فى كونه صفة مشبهة فإن دلالة الاختصاص التى تدل عليها (ال) فى كلٍّ منهما تختلف عن الأخرى عموماً وخصوصاً؛ وفقاً لغياب أو حضور تقييد الزمن والهيئة. وإذا كانت الصفة المشبهة لا تشتق – فى الأغلب – إلا من الفعل اللازم فإن هذا التقييد يجعلها أقرب إلى التخصيص الذى يدخله المفعول على الفعل، وهو ما يجعل التخصيص الذى تدخله (ال) على الخبر = (علاقة المخبر به بالمخبر عنه) يتحول من دلالته على إثبات جنس المعنى من المخبر به للمخبر عنه إلى إثبات نوع من أنواع جنس المعنى فحسب. كذلك فإن دلالة (ال) تختلف فى حالة ما إذا كان الخبر اسم فاعل لفعل متعدٍ متخذاً مفعولاً به، عنها إذا ما كان الخبر اسم فاعل لفعل لازم؛ إذ تقترب فى الحالة الأولى من دلالة الفعل على تجدد الحدث. كما تختلف – أيضاً – وفقاً لمعرفة المخاطب بالحدث أو عدم معرفته إذ فى حالة معرفته بالحدث لا تكون دالة على الجنس، ولكن ذات وظيفة إشارية فحسب وهى ما يطلق عليه النحاة (ال) العهد أو (ال) العهدية (٣٠). وإذا كان عبد القاهر قد قرن بداية بين تنكير المخبر به وجهل المخاطب بالحدث، وتعريف المخبر به وعلم المخاطب به، فإنه فى الواقع لا يقول هذا على إطلاقه، ولكنه يدرك إمكان استخدام التعريف فى سياقات يجهل فيها المتلقى الواقعة التى يتضمنها خبر المرسل، إلا أنه يرى أن لهذا وظيفة تجاوز محض الإخبار إلى التأكيد على المحتوى الإعلامى للخبر وإظهاره فى صورة المتعارف المقرر فيقول:

*"والوجه الثالث: أن لا يقصد قصر المعنى فى جنسه على المذكور،*

لا كما كان فى "زيد هو الشجاع" ، تريد أن لا تعتد بشجاعة غيره = ولا كما ترى فى قوله: "هو الواهب المئة المصطفاة"، ولكن على وجه ثالث، وهو الذى عليه قولُ الخنساء:

إذا قبح البكاءُ على قتيلٍ ** رأيتُ بكاءَكَ الحسن الجميلا

لم تُرد أن ما عدا البكاء عليه فليس بحسنٍ ولا جميل، ولم تقيد الحسَن بشيء فيتصوَّر أن يقصر على البكاء، كما قصر الأعشى هبة المئة على الممدوح، ولكنها أرادت أن تقرّه فى جنس ما حُسْنُهُ الحسن الظاهر/ الذى لا ينكره أحد، ولا يشك فيه شاكّ.

ومثله قول حسان:

وإن سنامَ المجد من آل هاشم ** بنو بنت مخزومٍ ووالدك العبدُ.

أراد أن يثبت العبودية، ثم يجعله ظاهر الأمر فيها ومعروفاً بها، ولو قال: "ووالدك عبد"، لم يكن قد جعل حاله فى العبودية حالة ظاهرة متعارفة = وعلى ذلك قول الآخر:

أسودُ إذا ما أبدت الحربُ نابها ** وفى سائر الدهر الغيوث المواطرُ." (٢١)

وبالإضافة إلى هذه الفروق فهو يرى أن ثمة فرقاً آخر يتوفر عليه تعريف الخبر بـ (ال) وتختلف معه دلالتها عمّا سبق. وهو ما يمكن وصفه بتآليف (ال) العهد مع ما هو متخيل، وليس معهوداً حيث يقول:

"واعلم أنّ للخبر المعرَّف "بالألف واللام" معنى غير ما ذكرت لك، وله مسلك ثم دقيق ولمحة كالخلْس، يكون المتأمل عنده كما يقال : "يعرف وينكر"، وذلك قولك: "وهو البطل المحامى"، و "هو المتقى المرتجى"، وأنت لا تقصد شيئاً مما تقدم، فلست تشير إلى معنى قد علم المخاطب أنه كان، ولم يعلم أنه ممن كان .. فى قولك: "زيد هو المنطلق" = ولا تريد أن تقصر معنى عليه على معنى أنه لم يحصل لغيره على الكمال، كما فى قولك: "زيد هو الشجاع" = ولا أن تقول: ظاهر بهذه الصفة، كما كان فى قوله: "ووالدك العبدُ" = لكنك تريد أن تقول لصاحبك: هل سمعت بالبطل المحامى؟ وهل حصلت معنى هذه الصفة؟ وكيف ينبغى أن يكون الرجل حتى يستحق أن يقال ذلك له وفيه؟....

*وإن أردت أن تسمع في هذا المعنى ما تسكن النفس إليه سكون الصادى إلى برد الماء، فاسمع قوله:*

*انا الرَّجُلُ المدعُو عاشقَ فقره ** إذا لم تكارمنى صروف زمانى*

*فهذا كله على معنى الوهم والتقدير، وأن يُصوِّر فى خاطره شيئاً لم يره ولم يعلمه، ثم يجريه مجرى ما عُهِد وعلم"* (٣٢)

يمكن القول – فى الواقع – إن عبد القاهر يسعى إلى تقنين التواصل اللغوى فى بعض ما يرصده من فروق على نحو يقرن بين اختيارات وأساليب بعينها وسياقات تواصلية محددة، وهو ما يتضح على نحو جلّى فيما يشترطه بالنسبة إلى جملة (الذى)، حيث يرى أن من المحتّم *"أنك لا تصل " الذى إلا بجملة من الكلام قد سبق من السامع علم بها وامر قد عرفه له"* (٣٣).

واللافت فى هذا هو أنه على الرغم من تنبهه إلى دخول (ال) العهدية، على ما هو متخيل، وعلى ما ليس معهوداً، ومعلوماً بالنسبة للمتلقى لا يرى إمكانية هذا مع جملة صلة (الذى)، وهو ما يمكن القول إن العديد من الأمثلة والشواهد الشعرية، والتخاطبية بعامة تنقضه ولا تقره على هذا النحو المطلق.

بالإضافة إلى هذه الفروق الخاصة بالخبر والخاصة بتأليفه مع (ال) يرصد عبد القاهر بعض الفروق الخاصة بالحال أو النوع الثانى من الخبر غير المباشر، إلا أنه لا يضيف فيها جديداً يذكر عما هو شائع لدى النحاة، فيما عدا الاختلاف بين مجىء الحال الجملة مصحوبا بـ (واو الحال) أو عارياً منها؛ رابطاً ومفسراً مجيئها بغير الواو ببعض الاختيارات والاقترانات الأخرى على مستوى التأليف، إذ يقول:

*"ومما ينبغى أن يراعى فى هذا الباب: أنك ترى الجملة قد جاءت حالاً بغير "واوٍ" ويحسن ذلك، ثم تنظر فترى ذلك إنما حسن من أجل حرف دخل عليها، مثاله قول الفرزدق*

*فقلت عسى ان تُبْصرِينى كانمّا ** بنىّ حوالىّ الأسودُ الحواردُ.*

*قوله: "كأنما بنى" إلى آخره فى موضع الحال من غير شبهة، ولو انك تركت "كأن" فقلت "عسى أن تبصرينى بنىّ حوالى كالأسود"، رأيته لا يحسن حسنه الآن، ورأيت الكلام يقتضى "الواو" كقولك: "عسى أن تبصرينى وبنى حوالى كالأسود الموارد"* (٣٤) أو أن تكون

جملة الحال مسبوقة بحال مفرد مثل قول ابن الرومي.

*والله يبقيك لنا سالماً ** برداك تبجيل وتعظيمُ*

*"فقوله: برداك تبجيل" في موضع حال ثانية، ولو أنك أسقطت "سالماً" من البيت فقلت: "والله يبقيك برداك تبجيل"، لم يكن شيئاً"* (٣٥).

١-٣-٣

وبما أن الخبر هو الأصل الذى تتولد عنه أساليب الكلام المختلفة ويتصور بالصور الكثيرة، وفيه يكون، فى الأمر الأعم، المزايا التى بها يقع التفاضل فى الفصاحة؛ فإن عبد القاهر يأخذ فى رصد مجموعة من الصور الأسلوبية المختلفة التى يتوفر عليها هذا النمط الأسلوبى. فنجده يرصد الوظائف الدلالية والسياقية التى يضطلع بها اختيار وتأليف حرف التأكيد (إن) وما يتوفر عليه من فروق، وذلك بالقياس إلى غيره من الحروف التي يجمعه وإياها بعض الاشتراك فى الحمولة الدلالية والوظيفة.

وبداية فهو يؤكد أن اختيارها أو إسقاطها ليس سواءً، ويستشهد فى هذا بقصة الكندى الفيلسوف حول ما يراه فى العربية من حشو واستخدام جملة الخبر مرة مجردة من "إنّ" وأخرى بها، وثالثة بها وباللام، وجواب أبى العباس (المبرد) (٣٦) عليه الذى قرن بين اختيارها وتأليفها فى الكلام وسياقات الشك بوجه عام، وبين غيابها وإسقاطها وسياقات التصديق، وبين اختيار اللام معها وسياقات الشك الزائد والإنكار. (٣٧) وهو يضيف إلى ما قرره أبو العباس من اقتران غيابها وحضورها بسياقات بعينها، مجموعة من الخصائص والفروق الأسلوبية والخطابية الأخرى تقترن بها وتتوفر عليها فيقول مستشهداً ببيت بشار

*بكرا صاحبىّ قبل الهجير ** إن ذاك النجاح فى التبكير.*

*"هل شيء أبين فى الفائدة وأدلّ على أن ليس سواءً دخولها وأن لا تدخل، أنّك ترى الجملة إذا هى دخلت ترتبط بما قبلها وتأتلف معه وتتحد به، حتى كأن الكلامين قد أفرِغا إفراغاً واحداً، وكأن أحدهما قد سُبك فى الآخر؟*

*هذه هى الصورة، حتى إذا جئتَ إلى "إنّ" فأسقطتها، رأيت الثانى منهما قد نبا عن الأول، وتجافى معناه، ورأيته لا يتصل به و لا يكون منه بسبيل/، حتى تجيء "بالفاء" فتقول:*

*"بكّرا صاحبى قبل الهجير، فذاك النجاح فى التبكير"*

*ثم لا ترى "الفاء" تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة، ولا ترد عليك الذى كنت تجد "بإنّ" من المعنى."* (٣٨).

ويتجاوز عبد القاهر فى هذا النص ما يقرره النحاة واللغويون من وظيفة تأكيدية لـ (إن) واقترانها بسياقات الشك والإنكار/ والتأكيد، ليرصد وظيفة بنائية تقوم بها "إنّ" على مستوى الخطاب وتماسك الجمل فيه واتصالها وترابطها، فهى *"تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجيباً، فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف، ومقطوعاً موصولاً معا."* (٣٩).

إن عبد القاهر يؤكد على هذه الوظيفة الخطابية لـ (إن) على نحو لافت فيستشهد بحضورها فى بيت لبعض الأعراب:

*فغَنِّها، وهى لك الفداء ** إن غناء الإبل الحُداءُ.*

معلقاً عليه بقوله: *"فانظر إلى قوله: "إن غناء الإبل الحداء"، وإلى ملاءمته الكلام قبله، وحسن تشبثه به، وإلى حسن تعطف الكلام الأول عليه. ثم انظر إذا تركت "إن" فقلت : "فغنها وهى لك الفداء، غناء الإبل الحداء"، كيف تكون الصورة؟ وكيف ينبو أحد الكلامين عن الآخر؟ وكيف يشئم هذا ويعرق ذاك؟ حتى لا تجد حيلة فى ائتلافهما حتى تجلب لهما "الفاء" فتقول: "فغنها وهى لك الفداء، فغناء الإبل الحداء"، ثم تعلم أن ليست الألفة بينهما من جنس ما كان، وأن قد ذهبت الأنَسَةُ التى كنت تجد، و الحسن الذى كنت ترى"* (٤٠)

ومن هذه النصوص، نرى أن "إن" تلعب دوراً تنظيمياً وتأليفياً فى اتساق الخطاب وتناسق صورة المعنى على نحو لا يمكن لـ "الفاء" التى تشترك معها فى وظيفة ربط الجمل أن تقوم به فى مثل هذين السياقين، وذلك نظراً لحضورها فى مفتتح البيت الأخير من ناحية، ولغياب دلالة التأكيد فيها من ناحية أخرى، هذا، وهو ما لم يقله عبد القاهر، بالإضافة إلى الفاصل الزمنى الخاطف الذى تتيحه "إن" لانتظار ما يليها والتأهب له مقارنة بالاتصال المتعاقب فى اختيار "الفاء" الذى لا يتيح مثل هذا التأهب، وإن كان يشتركان معا فى الوصل بين جملتين إحداهما تجمل والأخرى تفسر ما تجمله الأولى أو بعضاً منه.

وإذا كان الربط بين الجمل فى خطاب ما هو إحدى الوظائف الخطابية والأسلوبية والدلالية

التى تضطلع بها "إنّ" وهذا هو الفرق بينها وبين "الفاء" وهو أنها تصل وتقطع معا بينما "الفاء" لا تقطع،/ وتصل فحسب؛ فإن ثمة وظائف وفروقاً أخرى يتيحها – فيما يرى عبد القاهر – اختيار هذا الحرف فى سياقات غير السالفة؛ إذ:

*"من خصائصها أنك ترى لضمير الشأن معها من الحسن واللطف ما لا تراه إذا هى لم تدخل عليه، بل تراه لا يصلح حيث صلح إلا بها، وذلك فى مثل قوله تعالى: (إنه من يتقِ ويصبرْ فإنّ اللهَ لا يضيعُ أجرَ المحسنين) وقوله: (أنّه من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم) وقوله : "أنّه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب) وقوله: (إنّه لا يفلح الكافرون) وقوله (فإنها لا تعمى الأبصار) .... فإنه لا يقال: "هى لا تعمى الأبصار" كما لا يقال: "هو من يتقِ ويصبر فإن الله لا يضيع ..." "*(٤١).

إن سبك "إنّ" مع ضمير الغائب يضفى خصوصية على استخدام هذا الضمير فى سياق الإشارة إلى موضوع الخطاب وسياق المخاطبةمقارنة باستخدامه على نحو منفصل، كاستخدامه كعائد للإشارة على أحد ذوات أو أشياء الخطاب؛ إذ يقوم سبك إن مع الضمير العائد على السياق أو على موضوع الخطاب بتأكيد اتصال هذا الموضوع السالف بمحمول المسند إلى هذا الموضوع من ناحية ثانية، ويفصله عن غيره من ذوات أو أشياء الخطاب التى يمكن لهذا الضمير أن يعود عليها، وهو منفصل، خاصة فى سياقات الشرط حيث تتعذر الإشارة إلى موضوع الخطاب بالضمير المنفصل؛ نظراً لتضمن الشرط لهذا الموضوع بكل مفرداته، وهو ما لا يتيح فصلاً لذات واحدة أو شىء واحد بالإفراد، كما يجعل الدلالة تلتبس إذا ما تمت الإشارة بالضمير المنفصل، بين الموضوع وإحدى مفرداته.

ولهذا فإن عبد القاهر يعقب نصه السالف بقوله:

*"فإن قلت: أو ليس قد جاء ضمير الأمر مبتدأً به مُعرّى من العوامل فى قوله تعالى: "قل هو الله أحد"؟*

*قيل: هو وإن جاء ههنا، فإنه لا يكاد يوجد / مع الجملة من الشرط والجزاء، بل تراه لا يجىء إلا "بإن" = على أنهم قد أجازوا فى "قل هو الله أحد" ، أن لا يكون الضمير للأمر"* (٤٢).

فوظيفة "إنّ" مع الضمير العائد على موضوع الخطاب أو السياق أيضاً وظيفة خطابية تأليفية تنتمى إلى تحقيق الاتساق والترابط بين أجزاء الخطاب.

وبالإضافة إلى هذا، وهو ما ينتمى إلى الوظيفة ذاتها، فهى تفيد بدخولها على ضمير موضوع الخطاب أو السياق امتناع تكرار الضمائر فى حالة تأكيد هذا الضمير، إذ:

"من لطيف ما جاء فى هذا الباب ونادره، ما تجده فى آخر هذه الأبيات، أنشدها الجاحظ لبعض الحجازيين:

إذا طمع يوماً عرانى قريتُهُ ** كتائب ياس، كَرّها وطِرَادَهَا

أكُدُّ ثمادى، والمياهُ كثيرة ** أعالج منها حَفْرَها واكتدادها

وأرضى بها من بحرِ آخَرَ إنَّه ** هو الرِّىُّ أن ترضى النفوسُ ثمادَها.

/ المقصود قوله "إنه هو الرى" .... فإنه لابد فيه من "إن"، ولا سبيل إلى إسقاطها، لأنك إذا أسقطتها أفضى ذلك بك إلى شىء شنيعٍ، وهو أن تقول: "أرضى بها من بحر آخر هو هو الرىُّ أن ترضى النفوس ثمادها" (٤٣).

فسبكها مع الضمير يمثل إحدى إمكانيات التنوع التى يتطلبها الخطاب والتى تكسبه تماسكه وترابطه.

بالإضافة إلى هذا فإن اختيار "إن" فى مفتتح الجملة يوسع إمكانيات الاختيار بين النكرة والمعرفة؛ إذ "مما تصنعه "إن" فى الكلام إنك تراها تهيىء النكرة وتصلحها لأن يكون لها حكم المبتدإ، أعنى أن تكون محدَّثاً عنها بحديث من بعدها. ومثال ذلك قوله:

إنّ شواءً ونشوةً ** وخببَ البازل الأمون

.................. ** ..................

من لذة العيش، والفتى ** للدهر، والدهر ذو فنون

قد ترى حسنها وصحة المعنى معها ثم إنك إن جئت بها من غير "إن" فقلت: "شواءٌ ونشوة وخبب البازلِ الأمون" لم يكن كلاماً " (٤٤).

هذا وإذا كان يمكن الابتداء بالنكرة إذا وصفت فإن اختيار إن وتآليفها معا ينطوى على فرق أسلوبى وتصويرى ودلالى كذلك؛

"فإن كانت النكرة موصوفة وكانت لذلك تصلح أن يبتدأ بها، فإنك تراها مع "إن" أحسن، وترى المعنى حينئذ ... أمكن، أفلا ترى إلى قوله:

إن دهراً يلف شملى بسعدى ** لَزَمانٌ يَهُمُّ بالاحسانِ

ليس بخفى = وإن كان يستقيم أن تقول: "دهر يلف شملى بسُعدى دهر صالح" = أن ليس الحالان على سواء، وكذلك ليس بخفى أنك لو عمدتَ إلى قوله:

إنّ امراً فادحاً ** عن جوابى شغلكْ

فأسقطت منه "إنّ"، لعدمت منه الحسن والطلاوة والتمكن الذى أنت واجده الآن، ووجدت ضعفاً وفتوراً" (٤٥).

و بالإضافة إلى هذا فإن اختيار "إن" وتآليفها يتيح إمكانية إسلوبية أخرى هى حذف الخبر، إذ:

"من تأثير "إن" فى الجملة، أنها تغنى إذا كانت فيها عن الخبر، فى بعض الكلام ..... وقال الأعشى:

إنّ محلاً وإن مرتحلاً ** وإن فى السفر إذ مضوا مَهَلاَ

... فقد أراك فى هذا أن الخبر محذوف، وقد ترى حسن الكلام وصحته مع حذفه وترك النطق به. ثم إنك إن عمدت إلى "إن" فأسقطتها، وجدت الذى كان حَسُنَ من حذف الخبر، لا يحسن ولا يسوغ. فلو قلت:

..."محل" و "مرتحل" .. لم يكن شىء. وذلك أن "إن" كانت السبب فى أن حَسُن حذف الذى حذف من الخبر، وأنها حاضنته، والمترجم عنه، والمتكفل بشأنه" (٤٦)

كما يلتفت عبد القاهر أيضاً إلى اقتران "إنّ" بسياقات بعينها، كسياق التهكم فيقول:

" ومن لطيف مواقعها أن يدَّعى على المخاطب ظنٌ لم يظنـُّه، ولكن يُراد التهكم به، وأن يقال: "إن حالك والذى صنعت يقتضى أن تكون قد ظننت ذلك" ومثال ذلك قول الأول:

جاء شقيقٌ عارضاً رُمحَهُ ** إنَّ بنى عمكَ فيهم رماحْ

يقول: إن مجيئه هكذا مدلاً بنفسه وبشجاعته/ قد وضع رمحه عرضاً، دليل على إعجاب شديد، وعلى اعتقاد منه أنه لا يقوم له أحد، حتى كأن ليس مع أحدٍ منا رمح يدفعه به، وكأنـّا كلنا عُزْلٌ." (٤٧)

١-٣-٤

وإذا كان اختيار "إنّ" يقترن بسياقات محددة تتطلب التأكيد فإنها لا تشمل كل السياقات المتطلبة للتأكيد، إذ تتعدد هذه السياقات وتتنوع وفقاً لدرجة الاتفاق أو الاختلاف والقبول أو الإنكار حول القضية التى يقررها الخبر والإثبات؛ مما يؤكد الحضور الدائم للمخاطب أو المتلقى فى منظور عبد القاهر لاستخدام الأساليب فى الخطاب. وفى ضوء هذا فإن عبد القاهر يرصد الفروق السياقية والدلالية والأسلوبية التى تنتج عن سبك "إنّ" مع "ما" الكافة واختيار هذه الأداة "إنما" وما تضطلع به من وظائف دلالية وأسلوبية وفقاً لتأليفها فى سياقات مختلفة، وما تشترك فيه مع غيرها من حروف أو أدوات فى هذه الوظائف وما تنفرد به.

وإذا كان يمكن القول إن كلاً من "إنما" ، و" ما " و" إلا " يشترك فى وظيفة دلالية وأسلوبية واحدة هى القصر، فإن هذا لا يعنى – من منظور عبد القاهر– إمكانية ترادفهما على نحو كامل، أو أن صورة هذه الوظيفة واحدة أو أن ما يترتب على اختيار أيهما من اختيارات لاحقة هو ذاته ما يترتب على اختيار الأخرى، مما يعنى عدم تطابق الحمولة الدلالية والدور والوظيفة التى يضطلع كل منهما بها. ولهذا فإن عبد القاهر يقوم – على عادته فى إعادة التأويل وتحديد قصد-سابقيه – بمراجعة نصين لكل من أبى على الفارس و أبى اسحق الزجاج حول مطابقة "إنما" لـ "ما" و"إلا" فيورد نص أبى على المتضمن فى نص أبى اسحق على النحو التالى:

*" قال الشيخ أبو على فى "الشيرازيات": "يقول ناسٌ من النحويين فى نحو قوله تعالى: (قل إنّما حرّم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن) إن المعنى: ما حرّم ربى إلا الفواحش. قال: وأصبت ما يدل على صحة قولهم فى هذا، وهو قول الفرزدق:*

*أنا الذائد الحامى الذِّمار، وإنما ** يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى*

*فليس يخلو هذا الكلام من أن يكون موجباً أو منفياً. فلو كان المراد به الإيجاب لم يستقم، ألا ترى أنك لا تقول: "يدافع أنا" و" لا يقاتل أنا"، وإنما تقول: "أدافع" و "أقاتل" إلا أن المعنى لما كان: "ما يدافع إلا أنا"، فصلت الضمير كما تفصله مع النفى إذا ألحقت معه "إلا"، حملا على المعنى. وقال أبو اسحق الزجاج فى قوله*

*تعالى: (إنما حرّم عليكم الميتة والدم ) النصب فى "الميتة" هو القراءة، ويجوز: "إنما حُرِّم عليكم" . قال أبو اسحق: والذى أختاره أن تكون "ما" هى التى تمنع "إنّ" من العمل، ويكون المعنى: "ما حرم عليكم إلا الميتة، لأن "إنما" تأتى إثباتاً لما يذكر بعدها ، نفياً لما سواه، وقول /الشاعر/ :*

** وإنما يدافع عن احسابهم انا او مثلى **

*= المعنى: ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا أو مثلى" . "* (٤٨)

ثم يعلّق عبد القاهر، مؤكداً عدم إمكانية هذا التطابق من ناحية، ونافياً من ناحية أخرى أن يكونا– على الرغم من النص السالف – قد قصدا إلى مثله؛ بقوله :

*"اعْلَمْ أنَّهم، وإنْ كانوا قد قالوا هذا الذى كَـتَبْتُه لكَ، فإنَّهم لم يعنوا بذلك أن المعنى فى هذا هو المعنى فى ذلكَ بعينه، وأنَّ سبيلَهما سبيلُ اللفظين يوضَعَانِ لمعنى واحدٍ. وفرقٌ بينَ أن يكونَ فى الشيء معنى الشيء، وبينَ أن يكونَ الشيءُ الشيءَ على الإطلاق" .* (٤٩)

ثمة فرق إذاً بين التطابق الدلالى، والتضمن الدلالى، أى بين أن يكون الشيءُ الشيءَ على الإطلاق ، وبين أن يكون فى الشيء معنى الشيء فالقيمة الدلالية المشتركة بين كل من الأداتين لا تنفى القيمة الخلافية أو تنوع الاقترانات الأسلوبية، أو لنقل الإمكانيات الإختيارية والتأليفية التى ينفرد كل منهما بها، وهو ما يقوم عبد القاهر بتأكيده من خلال اجراء الاستبدال على كل منهما فى سياقات محددة؛ حيث لا تسد "إنما" مسد "ما" و "إلا" فى آية "ما من إله إلا الله" مثلما لا تسد "ما" و "إلا" مسد "إنما" فى سياق افتراضى مثل "إنما هو درهم لا دينار".

وهو يعقب اختباره لصلاحية إجراء الاستبدال فى الأمثلة السابقة برصد الفروق والاقترانات السياقية الخاصة بكل منهما، فيرى أن:

*"موضوع "إنما" على أن تجيء لخبرٍ لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته، وإنما ينزله هذه المنزلة" مثل "إنما هو أخوك" و"إنما هو صاحبك القديم": لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحته، ولكن لمن يعلمه ويُقِرُّ به، إلا أنكَّ تريدُ أنْ تُنَبِّهَه للذى يجبُ عليه من حقّ الأخ وحُرمة الصاحب."* (٥٠)

وهو ما يعنى أن هدف الخطاب ليس هو الإعلام وإنما التأثير على موقف المتلقى إزاء

موضوع الإعلام، وأن السياق ليس سياق شك أو إنكار، وإنما وبعبارة معاصرة تحفيز نحو فعل سلوكى من خلال الفعل الكلامى. وأقول يرى أنه على حين يكون هذا هو السياق المرجعى للخطاب فى حالة "إنما"، فإن السياق المرجعى لـ "ما" و "إلا" يكون على العكس سياق إنكار وجحود من المخاطب أو المتلقى، إذ يقول: " *وأمَّا الخبرُ بالنفى والإثبات نحو: "ماهذا إلا كذا" ، و"إن هو إلا كذا" ، فيكون للأمر ينكره المخاطبُ ويشك فيه. فإذا قلت: "ما هو إلا مصيب" أو :"ما هو إلا مخطئ"، قلتَه لمن يدفعُ أن يكَــونَ الأمرُ على ما قلت"* (٥١)

يمكن القول إذاً إن السياقات التى يصلح فيها إجراء الاستبدال، فى ضوء هذا الاختلاف بين الاقترانات السياقية الغالبة على كل منهما، هى سياقات المبالغة بعامة؛ حيث يتجاهل المرسل فى الموضوعات الخلافية كونها خلافية ويقررها بوصفها حقائق يسلم بها الجميع تحقيقا للمبالغة، وتأكيداً للوصف المثبت. وهو ما يشيع - بالطبع - فى الخطاب الشعرى، خصوصاً فى سياق المدح، حيث يكون مستهدفاً تأكيد إثبات الصفة للموصوف وقصرها عليه أو العكس فيتم ضم وتأليف ما هو خلافى مع ما يقترن بما ليس خلافياً أو منكراً فينتزع الأول من الثانى الحمولة السياقية المقترنة به فتتدعم دلالته ويتأكد الإثبات. وهو ما يجعل "ما" و "إلا" صالحة للاستبدال بـ "إنما" فى هذه الحالة، ولكن على مستوى اتساق الخطاب فحسب، وليس على مستوى تحقيق هدف الخطاب من المبالغة؛ إذ يقول عبد القاهر تعليقاً على بيت عبيد الله بن قيس الرقيات فى مُصْعَب بن الزبير:

*إنما مُصعبٌ شهابٌ من اللــــ ** ــه تجلتْ عن وجْهِهِ الظــلْــماءُ*

*" ادَّعى فى كونِ الممدوحِ بهذه الصفةِ، أنــه أمرٌ ظاهرٌ معلومٌ للجميعِ، على عادةِ الشعراء إذا مدحوا أن يدَّعوا فى الأوصافِ التى يذكرونَ بها الممدوحين أنّها ثابتةٌ لهم، وأنّهم قد شهروا بها، وأنهم لم يصفوا إلا بالمعلوم الظاهر الذى لا يَدْفَعُه أحدٌ . . . . . . .(فـ ـ)"إنما مصعبٌ شهاب"، فيصلحُ فيه أن تقولَ "ما مصعبٌ إلا شهابٌ" ، لأنَّه ليس من المعلوم/ على الصحة، وإنّما ادَّعى الشــَّـاعر فيه أنــَّه كذلك. وإذا كانَ هذا هكذا، جاز أنْ تقولــَه بالنفىِ والإثبات، إلا أنَّك تُخرج المدحَ حينئذٍ عن أنْ يكونَ على حدِّ المبالغةِ، من حيثُ لا تكونُ قَدْ ادَّعيتَ فيه أنَّه معلومٌ، وأنَّه بحيثُ لا ينكره منكرٌ، ولا يخالفُ فيه مخالفٌ"*. (٥٢)

وهو ما يؤكد - أيضاً - وعى عبد القاهر بانتفاء إمكان التناوب الكامل بين الاثنين فى جميع السياقات.

إن هذا الإمكان للتلاقح بين السياقات كان يمكن له - فى الواقع - أن يضفى على منظور عبد القاهر لكل من الأسلوب و المعنى على مستوى الخطاب قدراً عالياً من المرونة والعمق إلا أننا لا نجده قد استطاع تحويل هذه الملاحظة الخصبة إلى مفهوم مكوِّن أو مؤسِّس فى نسق مفاهيمه؛ نظراً لانطلاقه وتركيزه من ثوابت واطرادات النظام، أكثر من متغيراته وتفرداته؛ ونظراً لتحكيمه وتحكم الاقترانات السياقية المصاحبة لاختيارات أسلوبية بعينها، أو لنقل لبعض الاختيارات الأسلوبية، فى النص القرآنى ومجموعة أخرى من النصوص الثوابت وتعميمها بوصفها شروطاً سياقية لاستخدام بعض الإمكانيات الأسلوبية، وهو ما يكشف عن جانب معيارى راسخ فى مشروع عبد القاهر بعامة، وفى مفهومه لمعانى النحو على نحو خاص.

فى ضوء هذا يأخذ عبد القاهر فى رصد كل من التحول السياقى والدلالى الذى ينتج عن اختيار أى من الأداتين، وتغاير واختلاف الحمولة السياقية والدلالية بينهما وفقاً لتغير واختلاف كيفيات تأليف كل منهما مع العناصر الأخرى التى يتم اختيارها؛ فيرى، أولاً، أنه إذا كانت "إنما" لا تقترن بسياقات الإنكار وأن المحتوى القضوى للجملة التى تؤلف معها لايكون خلافياً بالنسبة للمخاطب وأن ماتتضمنه من دلالة قصر يتضمن إنكاراً ماعلى حين أن السياق ليس إنكارياً، فإن دلالة القصر تلك المتضمنة للإنكار تتعدَّل وتتحول، بحكم موقف المخاطَب، من كونها دالة على الإنكار لتصبح دالة على التذكير. أى أن الدلالة الإنكارية التى يحيل عليها الأصر تتحول فى السياق غير الإنكارى لتصبح دلالة تذكير وتحفيز للمخاطب/المتلقى فحسب.

*"ومثاله من التنزيل: (إنما يستجيبُ الذينَ يسمعونَ) وقوله: (إنَّما تُنْذرُ من اتَّـبَعَ الذِّكْـرَ وخَشِيَ الرحمنَ بالغيب) وقوله: (إنَّما أنتَ مُنْذرُ منْ يخشَـاها) كلُّ ذَلك تذكيرٌ بأمرٍ ثابتٍ معلومٍ. وذلك أن كلَّ عاقل يعلم أنه لا تكون استجابة إلا ممَّن يسمعُ ويَعْقِلُ ما يُقالُ له ويُدْعَى إليه، وأنَّ من لم يَسْمَعْ ولم يَعْقِلْ لم يَسْتَجِبْ. وكذلكَ معلومٌ أنَّ الإنذارَ إنَّما يكونُ إنذاراً ويكونُ له تأثير، إذا كانَ مَعَ من يُؤمنُ باللهِ وَ يَخشاهُ ويصدِّق بالبعثِ والساعة، فأمَّا الكافرُ الجاهلُ، فالإنذارُ وتركُ الإنذارِ مَعَهُ واحدٌ. فهذا مثالُ ما الخبرُ فيه خبرٌ بأمرٍ يَعْلَـمُهُ المخاطَـبُ ولا يُنْكِرُهُ بحالٍ."* (٥٢)

وتبدو وظيفة التذكير التى تضطلع بها "إنما" فى هذا السياق مؤسسة على الإنكار المتضمَّن فى القصر من حيث إن مقتضى التذكير وهو النسيان يفضى إلى التجاهل الذى وإن لم يساو الإنكار فى صورته، فإنه قد يترتب عليه سلوك مساوٍ لسلوك الإنكار وعليه يغدو التذكير وكأنه يتضمن نهياً عن النسيان والتجاهل اللذين يترتب عليهما سلوك مساوٍ لسلوك المنكِر.

وإذا كانت "إنما" تأتى لقصر الموصوف على الصفة أو العكس فيما هو خلافى وغير مسلم به تحقيقا للمبالغة، فإن "ما" و "إلا" أو "إن" و"إلا" تأتيان لقصر الموصوف على الصفة مع ما ليس خلافياً أو مُنكراً تحقيقاً للمبالغة أيضاً ووضعاً للمخاطَب فى دائرة من تجاوز النسيان إلى الإنكار ترهيباً وتشديداً على التذكير، وفى هذا يرصد عبد القاهر ذلك الاختلاف الدلالى الناتج عن تلقيح المحتوى القضوى للخبر بالاقترانات السياقية الغالبة على "إنْ" و "إلا" فى مجموعة من الآيات المتضمنة لأخبار غير مُنكرة أو خلافية من وجهة نظر المخاطـَب؛ فيقول:

*"و جُمْلَةُ الأمرِ انـَّكَ متى رايتَ شيئاً هو من المَعْلُومِ الذى لا يُشَكُّ فيه قَدْ جاءَ بالنفى، فذلكَ لتقديرِ معْنًى صارَ به فى حُكْمِ المشكوكِ فيه، فَمِنْ ذلكَ قَوْلُهُ تعالىَ: (وما انْتَ بِمُسْمعٍ مَنْ فى القُبورِ. إنْ انتَ إلا نذير) إنَّما جاءَ، واللهُ اعلمُ، بالنَّفىِ والإثباتِ، لانه لما قَالَ تعَالى: (وَمَا انتَ بمسْمعٍ مَنْ فى القبورِ)، وكَانَ المعْنَى فى ذلِكَ انْ يُقالَ للنبىِّ : "إنـَّكَ لنْ تستَطيعَ انْ تحُوِّلَ قُلوبَهم عَمَّا هىَ عليْهِ من الإباءِ، ولا تملكُ انْ توقعَ الإيمانَ فِى نُفُوسِهِم، معَ إصْرارِهِم على كُفْرِهِم، واسْتمْرارِهِم على جهْلِهِم، وصَدِّهِم بأسْماعِهِم عَمَّا تَقولُه لَهُمْ وتَتْلُوهُ علَيْهِم" = كانَ اللائِقُ بهذا ان يُجْعَلَ حالُ النبىِّ حالَ مَنْ قد ظَـنَّ انـَّهُ يملكُ ذلكَ وَمَنْ لا يَعْلَمُ يقيناً انـَّهُ ليسَ فى وسعِهِ شىءٌ أكثرُ مِنْ انْ يُنْذِرَ ويُحذِّرَ، فاخْرَجَ اللفظَ مُخْرَجَهُ إذا كَانَ الخِطابُ مَعَ مَنْ يَشكُّ، فقيلَ: "إنْ انتَ إلا نَذِيرٌ" (٥١)*

لا يحاول عبد القاهر تحويل هذه الملاحظة اللامعة المتضمنة فى تحليله، تلك التى نصنفها بتلقيح الإقترانات السياقية الدلالية الغالبة على أساليب بعينها بسياقات ودلالات جديدة، أقول لا يحاول تحويلها إلى إمكان مفتوح يصوغ مفهوم معانى النحو لديه، ومفهومه للتراكيب ودلالاتها على نحو عام، بل هى لا تبدو حاضرة إلا على مستوى تحققاتها فى أساليب بعينها وفى نصوص بعينها كذلك، دون أن تبدو – كما – سبق القول – كإمكان مفتوح يصوغ مفهومه

للتركيب والأسلوب والمعنى على المستوى التصورى بعامة. نعم يدرك عبد القاهر أن كل تغير على مستوى التأليف يفضى إلى تغير الدلالة والمعنى وصورتهما، وأن كل تغير فى المعادلة النحوية يفضى إلى تغير فى المعادلة الدلالية، ولكن تبدو لديه درجة من المعيارية لا تغفل على مستوى استخدام المنشئين وتوظيفهم لمعانى النحو؛ إذ يبدو وكأنه ينفر من الصور التى لا تكون المعادلة النحوية فيها كاشفة عن الصورة [٥٥] بوضوح، وإن كان يحبذ الصور المتولدة عن معانى النحو، أو على حد تعبير ياكبسون صور النحو.

أى أنه ينفر - أيضاً - من الغموض الذى يتولد عن معانى النحو ولا يرى فيه إمكاناً تصويرياً ما، بل يسد الطريق إلى المعنى والغرض ويُعد فساداً فى النظم [٥٦].

ولكن وعلى الرغم من هذا؛ وهو ما لم يكن عبد القاهر يستطيع تجاوزه بحكم أيديولوجيته الأشعرية بعامة، وأيديولوجيته الأدبية المحبذة لشعرية القدماء وطريقتهم، أقول على الرغم من هذا إلا أن مفهوم عبد القاهر للفروق الدلالية المتولدة عن تغاير علاقات التأليف وولعه برصد هذه الفروق ومراجعة منظور النحاة واللغويين لها يعد تأسيساً بالغ الأهمية - فى التراث - على مستوى علوم الخطاب بعامة: "النحو" و "الدلالة" و "البلاغة" و "الأسلوب"، و"التفسير" ..الخ، وخصوصاً "الأسلوب" ذلك أنه يمكن القول إن مفهوم عبد القاهر لمعانى النحو يعطى إجراءً بالغ الأهمية لتحليل الأسلوب وإن كان على مستوى اللغة أكثر منه على مستوى الخطاب.

لعل بعض هذا يتضح من خلال استكمال العرض لرصده للفروق الدلالية المتولدة عن تغاير واختلاف الاختيار لكل أداة من أداتى القصر السالفتين وتغاير واختلاف كيفيات التأليف الممكنة مع كل منهما .

يرى عبد القاهر أن دلالة القصر التى تتوفر عليها "إنمّا" تتضمن إيجاباً ونفياً، إلا أن ما تتضمنه من إيجاب ونفى لا يمكن تحقيقه على نحو مطابق من خلال ضم نفى إلى إيجاب كأن تقول مثلاً "جاءنى زيد لا عمرو" فى مقابل "إنما جاءنى زيد" فالحمولة الدلالية والقيمة الأسلوبية فى كلّ من الجملتين ليست واحدة أو متطابقة ذلك أن للجملة الثانية مزيتين: أولى

*"وهى أنك تعقل معها إيجاب الفعل لشىء ونفيه عن غيره دفعة واحدة فى حال واحدة" فى مقابل أنك فى الأولى "تعقلها فى حالين"، وثانية "وهى أنها تجعل الأمر ظاهراً فى أن الجائى "زيد" ولا يكون هذا الظهور إذا جعلت الكلام "بلا" فقلت جاءنى زيد لا عمرو"* [٥٧]

وسياق "إنما" فى الجملة السالفة – كما يرى عبد القاهر – هو تعيين القائم بالحدث وإفراده به وليس الإعلام بالحدث. فالمخاطب يكون عالماً بالحدث إلا أنه غير متيقن أهو من زيد أم غيره فتأتى "إنّما" لتقصر المجىء على زيد وتخصه به، وتنفيه عمّن سواه. أمّا إذا تم استبدال "ما" و "إلا" بـ "إنما" فى الجملة السابقة لتصبح "ما جاءنى إلا زيد"، فإن عبد القاهر يرى أن ثمة احتمالاً سياقياً آخر، ومن ثم دلالى، ينضاف إلى الاحتمال الحاضر فى "إنما"، وهو:"*أن يكون كلاماً تقوله، لا لأن بالمخاطب حاجة إلى أن يعلم أن "زيداً" قد جاءك، ولكن لأن به حاجة إلى أن يعلم أنه لم يجىء إليك غيره*" (٥٨) أى أن اختيار "ما" و "إلا" يتيح أن تكون بؤرة القصر هى "النفى" وليس "الإثبات"، وهو ما لا يتوفر بالقدر نفسه فى "إنما".

هذا هو الاحتمال الأول الذى يراه عبد القاهر أما الاحتمال الثانى فهو:

"*أن تريد الذى ذكرناه فى "إنما"، ويكون كلاماً تقوله ليُعلم أن الجائى "زيد" لا غيره ... وعلى ذلك قوله تعالى: (ما قُلتُ لهم إلا ما أمرتنى به أن اعْبُدوا اللّه ربّى وربّكم)، لأنه ليس المعنى "إنى لم أزد على ما أمرتنى به شيئاً"، ولكن المعنى إنى لم أدع ما أمرتنى به أن أقوله لهم وقلت خلافه*" (٥٩).

وهو ما يكشف عن إدراك عبد القاهر لدور النفى فى القصر فى الحالتين، إلا أنه يبدو أنه يريد التفريق هنا بين قصر الصفة على الموصوف وكون سياق القصر هو القلب أو التعيين، وبين قصر الموصوف على الصفة وكون سياق القصر هو القلب كما فى الآية (٦٠).

يمكن التأكيد – إذاً – أن السياق لدى عبد القاهر يمثل مكوناً أساساً فى مفهومه للمعنى، فمفهومه لمعانى النحو مؤسس على مفهوم السياق إلى حد كبير، بل لعلنا نستطيع أن نقول إن هذا المفهوم لديه يعنى ضمن ما يعنيه الحمولة السياقية الافتراضية لصور التراكيب التى يأتى السياق الواقعى ليملأ فراغاتها، وفقاً لطاقتها السياقية المفترضة، من ناحية، ولما يختار هو تشغيله منها، وفقاً لطبيعته من ناحية ثانية.

كما يمكن القول إن عبد القاهر يقترب من أن يرى أنه فى حالة غياب السياق الواقعى وعدم وعى المتلقى به تكون "معانى النحو" فاعلة إلى حد غير قليل فى استبعاد سياق وترجيح آخر.

ويبدو عبد القاهر واعيا إلى حد غير قليل بدور علاقات الغياب فى تشكيل المعنى فى حديثه عن القصر إذ يقول

*"واعلَمْ انّ قَولَنا في الخبرِ إذا أُخِر نحو: "ما زيد إلا قائمٌ"، أنك اختَصَصتَ القيَامَ من بين الأوصافِ التي يتُوهم كونُ زَيْدٍ عليها، ونَفَيْتَ ما عدا القيامَ عَنْه، فإنّما نعني انك نَفَيْتَ عَنْهُ الأوصَافَ التي تُنَافي القيامَ، نَحوَ انْ يكون "جالسا" أو "مُضْطجِعا" أو "متَكِئا" أو ما شَاكَل ذلكَ = ولم نردْ انّكَ نَفَيت ما ليس من القيام بسبيل، إذْ لسْنا ننفِي عَنْهُ بقولِنا "ما هُوَ إلا قائمٌ" انْ يكون "أسودَ" أو "ابْيَضَ" أو "طويلا" أو/ "قصيرا" أو "عالما" أو "جاهلاً" كما انّا إذا قلنا: "ما قائمٌ إلا زيدٌ"، لم نُردْ أنّه ليس في الدنيا قائمٌ سواه، وإنّما نعني ما قائمٌ حيثُ نَحْنَ، وبِحَضرتِنا، وما اشْبَهَ ذلكَ.*

*واعلَم أنّ الأمرَ بيّن في قولنا : "ما زيدٌ إلا قائمٌ"، انْ لَيْسَ المعنى على نَفْيِ الشّرْكَةِ، ولكن على نَفْيِ انْ لا يَكُونَ المذكورُ، ويَكُونَ بَدَلَهُ شيءٌ أخَرَ، الا ترى انْ لَيْسَ المعنى أنّه لَيْسَ مَعَ "القيام" صفَةٌ أُخرىَ، بَلْ المعنى انْ لَيْس به بَدَلَ القيام/ صفَةٌ لَيْسَتْ بالقيام، وانْ لَيْسَ القيامُ مَنْفياً عنه، وكائناً مكانه فيه "القعودُ" أو "الاضطجاع" او نَحْوَهُما"* (٦١)

يتضح من هذا النص مدى وعى عبد القاهر بعلاقات الغياب ودورها في تشكيل المعنى وهي تبدو وفق هذا مكوناً من مكونات مفهومه لمعاني النحو والمعنى بشكل عام، إلا أن تفكير عبد القاهر فيها يكاد يكون محكوماً تماماً بعلاقات الحضور. فهو يرى أنه في حالة قصر الموصوف على الصفة في مثال "ما زيد إلا قائم" يكون الواقع في دائرة النفي ليس مطلق الصفات أو كل الصفات التي يمكن لزيد أن يتصف بها، ولكن ما تربطه به علاقة دلالية، سواء مشابهة أو مخالفة، ولكن داخل الحقل أو المجال التصوري لـ القيام ذاته، وليس في مجال آخر فعلاقات الغياب - إذاً - تعمل انطلاقاً من علاقات الحضور وتأتي علاقات الغياب في حالة هذا المثال لتضفي على علاقات الحضور قدراً من التحديد فلا يصبح النفي في حالة قصر الموصوف على الصفة "ما زيد إلا قائم" نفياً للشركة - كما يقول عبد القاهر، أي نفياً للقيام عما عدا زيداً، ولكن نفياً لكل ما عدا القيام مما ينتمي إلى الحقل نفسه. فقصر الموصوف على الصفة واختصاصه بها في حالة "ما زيد إلا قائم" لا يعني أن النفي يشمل كل الصفات التي يحتمل أن يتصف بها زيد، ولكن يكون مقصوراً ومختصاً على / بـ الصفات المشاكلة للصفة التي

قصر الموصوف عليها فحسب،، فبؤرة الدلالة تتحرك فى مفردات مجال "القيام" وتنفيها عن الموصوف دون أن تتجاوز هذا إلى ما عداها من مجالات أخرى وما ينتمى إليها من مفردات، ودون أن تنفى الصفة - أيضاً - عن غيره.

وإذا كان فى حالة قصر الموصوف على الصفة يكون النفى محصورا فى المجال الدلالى للصفة، فإنه فى حالة قصر الصفة على الموصوف واختصاصها به مثل "ما قائم إلا زيد" يكون النفى محصوراً فى المجال الدلالى، للموصوف، ولكنه يكون مقيداً بـ "حيث نحن، وبحضرتنا، وما أشبه ذلك" أى بـ (هنا) و (الآن)، أى بمن فى السياق المكانى الزمانى للقول؛ وعليه لا يكون المعنى محصلة لعلاقات الحضور فقط، وإنّما لكل من علاقات الحضور والغياب، ولكن انطلاقاً من علاقات الحضور وعودة إليها.

يتضح هذا - أيضاً - فى رصد عبد القاهر لما ينتج عن اختلاف التأليف فى الجملة الفعلية، ذات الفعل المتعدى، وتقديم المفعول على الفاعل مع "إنما" فى حالة كون المقصور عليه هو الفاعل، والعكس فى حالة كون المقصور عليه هو المفعول، من اختلاف لكيفية عمل علاقات الغياب. ذلك إذ يرى عبد القاهر أن فى تقديم المفعول فى آية (إنّما يَخْشَى اللّه من عباده العلماءُ) "*معنى خلاف ما يكون لو أُخِّر*" (٦٢) ؛ ذلك أن "تقديمَ اسم اللّه تعالى إنمّا كان لأجل أنّ الغرضَ أنْ يُبَيِّن الخاشون / من هم، ويُخْبَرَ بأنهم العلماءُ خاصة دون غيرهم. ولو أُخّر ذكرُ اسم اللهّ وقُدِّمَ "العلماء" فقيلَ:

> ***"إنما يخشى العلماءُ اللّه"، لصارَ المعنى على ضدّ ما هو عليه الآن، ولصار الغرضُ بيان المخشىِّ من هو، والإخبار بأنّه الله تعالى دون غيره، ولم يجب حينئذ أن تكون الخشية من الله تعالى مقصورة على العلماء، وأنْ يكُونوا مخصُوصين بها كما هو الفَرضُ فى الآيَةِ، بلَ كان يكُونُ المعنى أنْ غير العلماء يخْشَون اللّه تعالى أيضاً، إلا انّهم مع خَشْيَتِهم اللّه تعالى يخشون معه غيره، والعلماء لا يَخْشَونَ غَيّر اللّه تَعَالىَ"*** (٦٣)

فتأخير الفاعل فى الآية يجعل المقصور عليهم صفة خشية الله والمختصين بها هم العلماء دون من سواهم، وهو ما يجعل النفى المتضمن فى "إنما" يتوّجه إلى من عداهم من العباد، بينما تقديم الفاعل وتأخير المفعول يجعل خشية العلماء مقصورة على الله دون من سواه، وهو ما لا يجعل النفى المتضمن فى "إنما" منصرف إلى ما عدا العلماء، ولكن إلى ما عدا الله مما

يمكن أن يُخشى، مما يعنى اختلاف مجال عمل علاقات الغياب فى كل من الحالتين. وهو ما يصفه عبد القاهر بكون الغرض فى الحالة الأولى هو بيان الخاشى، وكون الغرض فى الحالة الثانية بيان المخشى. فالنفى فى الحالة الأولى يتحرك فى مجال الخاشى، بينما يتحرك فى الحالة الثانية فى مجال المخشى. فنحن فى الحالة الأولى: "إنما يخشى الله من عباده العلماء" إزاء قصر صفة هى خشية الله على موصوف هو (العلماء) دون غيرهم بينما نحن فى الحالة الثانية: (إنما يخشى العلماءُ اللهَ) إزاء قصر موصوف هو (العلماء) على صفة هى (خشية الله)، وهو ما لا يمنع فى هذه الحالة الأخيرة من أن يكون غير العلماء - أيضاً - خاشين لله، أى وهو ما لا ينفى شركة غير العلماء فى خشية الله.

وفى ضوء هذا الاختلاف بين التقديم والتأخير يستخلص عبد القاهر الموقع التأليفى للمقصور عليه فى كل من الجملة الفعلية والاسمية، ويحدده بأنه الموقع المتأخر مع (إنما).

أمّا مع "ما" و "إلا" فإن موقعه يكون ثابتاً بعد "إلا" سواء فى حالة الجملة الاسمية، أو الجملة الفعلية سواء قدم المفعول على الفاعل أو العكس وتوسطت (إلا) بينهما فى حالة قصر أحدهما على الآخر، وسواء تقدمت (إلا) الاثنين. وما ينطبق على المفعول والفاعل فى حالة قصر أحدهما على الآخر ينطبق - كذلك - فى حالة قصر مفعول على مفعول مع الجملة المتعددة المفاعيل. (٦٤)

يبدو من خلال ما سلف أن منظور عبد القاهر لـ (التقديم والتأخير) ليس محصوراً بحدود الموقع والرتبة النحويين فحسب، كما قد يُتصور. وإذا كان يمكن القول إن عبد القاهر ينطلق من المقولات النحوية ويؤسس عليها وإن كلاً من مفهوم العامل والرتبة والموقع يمثل مكوناً أساساً من مكونات الجهاز النظرى لديه، فإنه يمكن القول إن منظوره للنحو لم يكن محدوداً بحدود هذه المكونات فحسب وإنه، وإن كان يؤسس عليها، فإنه كان - أيضاً - يتجاوزها بالنظر إلى الإمكانيات الحرة فى التأليف والاختيار. نعم يحكم الغرض ما يتم اختياره من هذه الإمكانيات على مستوى التأليف والاختيار على حد سواء، ولكن هذا لم يمنعه من النظر إلى هذه الإمكانيات وتجليها مع أغراض متنوعة ومختلفة.

فمفهوم (الموقع) لدى عبد القاهر كما يتضح فى رصده لإمكانية أسلوبية كالقصر وما يصاحبها من إمكانيات دلالية متنوعة يتجاوز حدود ما يعرف بـ (الموقع النحوى)؛ إذ نجد لديه بزوغاً لمفهوم جديد، أو نواة مفهوم، لما يمكن أن ننعته بـ (الموقع التأليفى) وهو ما كان يمكن استثماره، فى الواقع، بالإضافة إلى ما يتيحه على مستوى دراسة الأسلوب، فى إعادة النظر

فى مفهوم (الموقع النحوى) ذاته، والنظر إلى ما يعرف بـ (المواقع النحوية) من فعل ومفعول ومبتدأ وخبر ..الخ لا بوصفها مواقع نحوية، ولكن بوصفها (وظائف) . وهو ما كان يمكن له أن يلقى مزيداً من الضوء على مفهوم الأسلوب ذاته، ولكن لم يتم الانتباه – فى حدود علمى – إلى بزوغ هذا المفهوم لدى عبد القاهر وبالتالى لم يتم التنبه إلى الامكانية النظرية التى ينطوى عليها، وهو ماكان يمكن له أن يلقى مزيداً من الضوء – أيضاً – على علاقة النحو بالأسلوب، إلا أننا لا نجد أحداً من لاحقى عبد القاهر من القدماء أو المحدثين قد أعار هذه النواة المفهومية، لدى عبد القاهر، انتباهاً ما، ولعلها تستأهل درساً مستقلاً قد يلقى الضوء على كل من مفهوم عبد القاهر للنحو والأسلوب على حد سواء.

فما هذا التعيين الموقعى الذى يقوم به عبد القاهر لبؤرة القصر = (المقصور عليه) سوى عاكس لمفهوم الموقع التأليفى، واختلافه عن مفهوم الموقع النحوى؛ إذ يبدو الموقع النحوى الواحد قابلاً للاضطلاع بأدوار دلالية مختلفة وهو ما يعنى أن مفهوم الدلالة والمعنى عند عبد القاهر ليس انعكاساً للمواقع النحوية بصورة مباشرة، كما يعنى أيضا انعدام التطابق بين الوظيفة النحوية والوظيفة الدلالية اللتين يتم إسنادهما إلى الدال الواحد فى التأليف؛ إذ يمكن أن تتغير الوظيفة الدلالية من خلال الإمكانية التأليفية الماثلة فى التقديم والتأخير مع بقاء الوظيفة النحوية ذاتها. وهو ما يعنى أن الوظيفة النحوية الواحدة قابلة للاضطلاع بأكثر من وظيفة دلالية، وأن معانى النحو عند عبد القاهر ليست معانى الوظائف النحوية فحسب وإنما محصلة عمل الوظيفيتين معاً. وفق هذا يمكن القول إن الوظيفة الدلالية لأى دال هى، فى الأساس، نتاج للموقع التأليفى أكثر من كونها نتاجاً للوظيفة النحوية، لعل هذا – كما سبق القول – يتطلب درساً مستقلاً من اللغويين والأسلوبيين لاستخلاص أسسه وآلياته لدى عبد القاهر، وهو ما لا نزعم أنه من الممكن أن نوفيه حقه أو ما يستأهله فى هذا المقام وفى حدود موضوعنا، وإن لم يمنع هذا – أيضاً – من التنبيه إلى حضور المبدأ على وجه عام.

١-٣-٤

إذا كان يمكن القول إن أى نظام لغوى ينطوى على مجموعة من القيود الإجبارية هى التى تكسبه المكون الأساس فى نظاميته، وإن الممارسة الخلاقة للجماعة اللغوية التى ينتمى إليها هذا النظام لا تفتأ تكتشف وتولد لنفسها وبفعل ممارستها تلك المساحات الحرة التى يمكن لها أن تتواءم مع هذه القيود – فإنه يمكن القول إن عبد القاهر ينظر إلى الظواهر الأسلوبية

المختلفة من تقديم وتأخير وفصل ووصل، وحذف الخ بوصفها مجموعة من الإمكانيات الأسلوبية التى يتوفر عليها النظام اللغوى والتى يتيحها عمل الإمكانيات الحرة للتأليف والاختيار مع القيود الإجبارية للنظام اللغوى، والتى ينتج عن استثمار المنشىء لها تحقق وتجلى المزية، على حد سواء.

وإذا كانت المزية تتولد عن استثمار هذه الإمكانيات وتتجلى عبرها فإن عبد القاهر يرى ضرورة الوعى بما تتوفر عليه كل إمكانية من هذه الإمكانيات من فروق ووظائف دلالية على مستوى النظام اللغوى بعامة، إذ لا يتسنى للمعاين للمزية تفسير حضورها الخاص دون الوعى بإمكانيات وفروق كل امكانية من هذه الإمكانيات على مستوى النظام اللغوى عامة.

وفى ضوء هذا يأخذ عبد القاهر فى رصد التقديم والتأخير بوصفه إمكانية أسلوبية من هذه الإمكانيات فيقرر بداية أنه:

*"بابٌ كثيرُ الفوائدِ، جَمّ المحاسنِ، واسعُ التَّصَرّفِ، بعيدُ الغاية، لا يزالُ يَفْتَرّ لك عن بديعة، ويُفضى بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعُه، ثُمّ تنظرَ فتجد سبب أن راقك ولَطُف عندك، أنْ قُدّمَ فيه شىء، وحُوّل اللّفظ عن مكان إلى مكان."* (٦٥).

تفترض الجملة الأخيرة من هذا النص وجود معيار ما يتم التحويل عنه ويقاس التحويل عليه، وإذا كان يمكن القول إن هذا المعيار هو معيار الرتب النحوية الذى يفترض أسبقية مواقع نحوية (وظائف نحوية) على أخرى كأسبقية المسند اليه (المبتدأ) على المسند (الخبر) فى الجملة الاسمية كما نجد لدى سيبويه حيث يقول:

*"هذا باب المسند والمسند اليه، وهما ما لا يغنى واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدا، فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبنى عليه وهو قولك عبد الله أخوك. وهذا أخوك ...*

*واعلم أن الاسم أول أحواله الابتداء ... كما كان الواحد أول العدد..."* (٦٦)

وأسبقية الفعل على الفاعل، والفاعل على المفعول كما هو عند سيبويه أيضاً حيث يقول *"ضرب زيداً عمرو، فعمرو مؤخر فى اللفظ مبدوء به فى المعنى"* (٦٧)/ فإنه يمكن القول كذلك إن عبد القاهر لم ينظر إلى ظاهرة (التقديم والتأخير)، فى ضوء هذا المعيار فحسب، وهو ما يكشف عنه تقسيمه التقديم إلى نوعين، حيث يقول:

"واعلم ان تقديم الشيء على وجهين:

تقديم يقال إنه على نية التأخير، وذلك فى كل شيء أقررته مع التقديم على حكمه الذى كان عليه، وفى جنسه الذى كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدمته على الفاعل كقولك: "منطلق زيد" و "ضرب عمراً زيد"، معلوم أن "منطلق" و "عمرا" لم يخرجا بالتقديم عما كانا عليه من كون هذا خبر مبتدأ ومرفوعاً بذلك، وكون ذلك مفعولا ومنصوباً من أجله، كما يكون إذا أخّرت.

وتقديم لا على نية التأخير، ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم، وتجعل له باباً غير بابه، وإعراباً غير إعرابه، وذلك أن تجيء إلى اسمين يحتمل كل واحد منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبرا له، فتقدم تارة هذا على ذاك، وأخرى ذاك على هذا، ومثاله ما تصنعه بزيد والمنطلق، حيث تقول مرة :"زيد المنطلق" وأخرى "المنطلق زيد"، فأنت فى هذا لم تقدم "المنطلق" على أن يكون متروكاً على حكمه الذى كان عليه مع التأخير، فيكون خبر مبتدإ كما كان، بل على أن تنقله عن كونه خبراً إلى كونه مبتدأ، وكذلك لم تؤخر "زيدا" على أن يكون مبتدأ كما كان، بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبراً.

وأظهر من هذا قولنا : / "ضربت زيداً" و "زيد ضربته" لم تقدم "زيدا" على أن يكون مفعولاً منصوباً بالفعل كما كان، ولكن على أن ترفعه بالابتداء، وتشغل الفعل بضميره، وتجعله فى موضع الخبر له." (٦٨).

لعله يمكن ملاحظة ارتباك لغة عبد القاهر وارتباك مفهوم النقل ذاته، فى الوجه الثانى من وجهى التقديم، إلا أن هذا الارتباك فى الواقع يرتد إلى محاولة عبد القاهر لقول شيء جديد، من خلال شيء قديم، وإلى محاولته للتفريق بين مظهرين متغايرين للظاهرة ذاتها:

مظهر يقاس إلى معيار الرتبة وله ملمح تمييزى، و اضح وهو إمكانية إعادة قراءته وفقاً لمعيار الرتبة مع احتفاظه بموقعه النحوى، والعلامة الإعرابية المصاحبة له أى مع احتفاظه

بحكمه النحوى كما يقول عبد القاهر، ولهذا ينعته بـ (التقديم لا على نية التأخير) حيث لا يعكس الموقع التأليفى للدال الموقع النحوى، أو الوظيفة النحوية كما لا تعكس الوظيفة النحوية الدور الدلالى للدال كما رأينا فى حالات القصر.

ومظهر آخر لا يقاس إلى معيار الرتبة ولا يمكن إعادة قراءته وفقاً له لأنه لا يخل به أصلا، وهو ما يمكن القول إنه ينتمى إلى الإمكانيات الحرة لإسناد الوظائف النحوية على مستوى الاختيار والتأليف، ولهذا ينعته عبد القاهر بـ (التقديم لا على نيه التأخير) وهو ما يعنى (التقديم على نية التقديم)، وهو ما يكون فى حالة تكافؤ العناصر المختارة وصلاحيتها لإسناد أكثر من وظيفة نحوية للدال الواحد. ومن ملامحه فى حالة التأخير عدم الاحتفاظ بالوظيفة النحوية المضطلع بها فى بعض الحالات أو عدم الاحتفاظ بالوظيفة النحوية وكل من الحالة والعلامة الإعرابيتين فى حالات أخرى مثلما هو فى حالة (الاشتغال).

ويمكن القول إن عبد القاهر لا ينظر إلى ظاهرة التقديم من خلال معيار الرتبة فحسب، وإنما ينظر إليها أيضاً من زاوية الخطاب ذاته وما هو متحقق فيه، والوظائف النحوية التى يمكن للدال الواحد أن يضطلع بها، ودلالة اختيار الوظيفة النحوية المسندة إليه من ضمن الوظائف التى كان يمكن له أن يضطلع بها، على غرض خاص ودلالة معينة. إن النوع الأول من التقديم يمكن نعته بأنه تقديم تأليفى، أم النوع الثانى فيمكن نعته بأنه تقديم نحوى مع ملاحظة أن هذا النعت للتمييز فحسب ولا يعنى فصلاً ما بين التأليف والنحو.

ففى النوع الأول: "زيد منطلق" و "منطلق زيد"، و "ضرب عمراً زيدٌ" و "ضرب زيدٌ عمراً"، لم تتغير العلاقة النحوية، وإنما العلاقة التأليفية والدلالية، بينما فى النوع الثانى : "زيد المنطلق" و "المنطلق زيد"، و"ضربت زيداً" و "زيدٌ ضربته" تتغير العلاقة النحوية والعلاقة التأليفية والعلاقة الدلالية.

وعبد القاهر فى الواقع يفرد (التقديم والتأخير) باهتمام خاص ويرى أن استثمار إمكانياته يولد العديد من المزايا، فهو من منظوره يمثل إمكانية تأليفية بالغة الثراء، حيث تكون العناصر المادية الواحدة قابلة لأكثر من تمثيل علاقى، ولعل هذا هو السبب وراء ابتدائه برصده قبل غيره من إمكانيات التأليف الأخرى.

وإذا كان عبد القاهر قد رفض *"أن يقسم الأمر فى تقديم الشىء وتأخيره قسمين، فيُجعل مفيداً / فى بعض الكلام وغير مفيد فى بعض = وأن يعلّل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا*

*قوافيه ولذاك سجعه، لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى."* [٦٩]، كما رفض الاقتصار على تفسيره بمقولة العناية والاهتمام التى كررها سيبويه فى مواقع متفرقة من الكتاب دون أن يتجاوزها لتفسير وجه العناية أو الاهتمام[٧٠]، فإنه يحاول أن يستخلص القانون أو على حد عبارته الدستور السياقى المصاحب للتقديم مع الأساليب المختلفة، فيبدأ بأسلوب الاستفهام أولاً فيرى أنه فى حالة تأليف حرف الاستفهام (الهمزة) مع الفعل الماضى "أفعلت" يكون السياق سياق شك فى حدوث الفعل ذاته ويكون غرضك من الاستفهام أن تعلم وجوده. [٧١] أمّا فى حالة تأليف حرف الاستفهام مع الاسم "أأنت فعلت"؛ وهو ما يعنى تقديم الاسم، فإن السياق يكون سياق شك فى الفاعل، وليس فى حدوث الفعل، وهو ما يعنى تغير الدلالة فى الحالتين لأن البداية بالفعل لا تكون – كما يرى – كالبداية بالاسم [٧٢].

وما ينطبق على الاستفهام الاستخبارى أو الاستفهام المباشر ينطبق كذلك على الاستفهام التقريرى إذ يقول و *"اعلم أن الذى ذكرت لك فى "الهمزة وهى للاستفهام" قائم فيها إذا هى كانت للتقرير فإذا قلت : "أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم" كان غرضك أن تقرره بأنه الفاعل "* [٧٣] وكان لا شك فى حدوث الفعل أما فى حالة تأليف الهمزة مع الفعل *"أفعلت؟" فهو يقرره بالفعل من غير أن يردده بينه وبين غيره، وكان كلامه كلام من يوهم أنه لا يدرى أن ذلك الفعل كان على الحقيقة"* [٧٤].

وهو ما يعنى أن السياق فى حالة تقديم الاسم وتأليفه مع الهمزة سياق استنكار لا للفعل وإنّما لصدوره عن فاعل معين، أما فى حالة تقديم الفعل وتأليف الهمزة معه فإن السياق سياق شك واستنكار لحدوث الفعل من أساسه بغض النظر عن الفاعل المسند إليه الفعل مثل " *(أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ/ من الملائكة إناثاً إنكم لتقولون قولا عظيما)* [٧٥]"

ويدرك عبد القاهر إمكان تأليف ما يقترن بسياق ما من هذه السياقات مع سياق آخر لإحداث أثر خاص وصورة لا يتيحها التأليف الخاص بهذا السياق، كأن تؤلف الهمزة مع الفاعل بدلاً من الفعل فى سياق إنكار حدوث الفعل ذاته؛ تأكيداً للنفى وتحقيقاً للسخرية والتكذيب:

*"نظير هذا قوله تعالى: (قُل الذكرين حَرم أم الأنثيين أمّا*

*اشتملت عليه أرحام الأنثيين) أخرج اللفظ مخرجه إذا كان قد ثبت تحريم فى أحد أشياء، ثم أريد معرفة عين المحَرّم، مع أن المراد إنكار التحريم من أصله، ونفى أن يكون قد حُرِّم شىء مما ذكروا أنه محرَّم./ وذلك أن الكلام وضع على أن يُجعل التحريم كأنه قد كان، ثم يقال لهم: "أخبرونا عن هذا التحريم الذى زعمتم، فيم هو؟ أفى هذا أم ذاك أم فى الثالث؟" ليتبين بطلانُ قولهم، ويظهر مكان الفِرية"*(٧٦).

إذ ليس الشك فى أى المفعولين المحرم وإنما الغرض هنا إنكار وتكذيب صدور التحريم من الأساس، فالعدول هنا عن إدخال الهمزة على الفعل المستنكر حدوثه إلى إدخالها على المفعول الأول يجعل الاستفهام يتجاوز من خلال مساندة أم وظيفة الاستنكار إلى السخرية والتهكم عبر ما يمكن أن ننعته باستراتيجية المجاراة لتعرية الخصم، أو استراتيجية المحاصرة بالسؤال.

كما يرصد عبد القاهر تغير الدلالة إذا كان الاختيار مع أسلوب الاستفهام للفعل المضارع بدلاً من الفعل الماضى، فيفرق أولاً بين كون الاستفهام منصباً على أىٍّ من الدلالتين اللتين يحتملهما المضارع: الحال أم الاستقبال ويرى أنه *"إذا قلت: "أتفعل؟" و "أأنت تفعل؟" لم يخل من أن تريد الحال أو الاستقبال. فإن أردت الحال كان المعنى شبيهاً بما مضى فى الماضى، فإذا قلت : "أتفعل؟" كان المعنى على أنك أردت أن تقرره بفعل هو يفعله، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائن"* (٧٧) وهو ما يعنى أن السياق سياق تجاهل لحدوث الفعل وتقرير له فى الوقت ذاته. أمّا إذا تم تأليف الهمزة مع الاسم وتأخير الفعل "أأنت تفعل" و السياق سياق الدلالة على الحال - أيضاً - فإن *"المعنى على أنك تريد أن تقرره بأنه الفاعل، وكان أمرُ الفعل فى وجوده ظاهراً، وبحيث لا يحتاج إلى الإقرار بأنه كائن "* (٧٨) مما يعنى أن السياق سياق استنكار لمجئ الفعل وصدوره من فاعل محدد ومعين وتقرير لصدور الفعل عنه.

أمّا إذا ما كان الفعل المضارع فى سياق الاستقبال، أو:

*"إن أردت بـ "تفعل" المستقبل، كان المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تعمد بالإنكار إلى الفعل نفسه، وتزعم أنه لا يكون، أو أنه لا*

*ينبغى أن يكون" ومثال رفض الكينونة قول امرئ القيس:*

*اتقتلنى والمشرفىّ مُضاجعى ** ومَسنُونَةٌ زرقٌ كأنياب أغوالِ؟*

*و(أنلزِ مكموها وأنتم لها كارهون)، أمّا مثال رفض انبغاء ووجوب الكينونة فكقول عمارة بن عقيل:*

*أأتركَ أنْ قلّت دراهمُ خالدٍ ** زيارتَهُ ؟ إنىّ إذاً للئيمُ*(٧٩)

فالسياق فى الحالة الأولى سياق إنكار واستنكار لحدوث فعل معين من فاعل يتصور أنه سيحدث، لوجود ما يمنع من حدوثه أما فى الحالة الثانية فهو سياق استنكار لحدوث الفعل من أساسه.

أمّا فى حالة كون الفعل للاستقبال وتقديم الاسم وتأليفه مع الهمزة فإن الإنكار يتوجه إلى نفس المذكور لا إلى الفعل، أى إلى صدور الفعل عن فاعل معين، وليس إلى حدوث الفعل عموماً:

*"تفسير ذلك: أنك إذا قلت: "أأنت تمنعنى؟" ، "أأنت تأخذ على يدى؟"، صرت كأنك قلت: إن غيرك الذى يستطيع منعى والأخذ على يدى، ولست بذاك ... هذا، إذا جعلته لا يكون منه الفعل للعجز، ولأنه ليس فى وسعه = وقد يكون أن تجعله لا يجىء منه، لأنه لا يختاره ولا يرتضيه، وأن نفسه نفس تأبى مثله وتكرهه .. = وقد يكون أن تجعله لا يفعله لصغر قدره وقصر همته، وأن نفسه نفس لا تسمو وذلك قولك: "أهو يسمح بمثل هذا؟ ... هو أقصر همة من ذلك ... وأقل رغبة فى الخير مما تظن."* (٨٠)

وإذا كان عبد القاهر يرصد التغير والتحول الدلاليين اللذين ينجمان عن إمكانية أسلوبية كـ (التقديم والتأخير) مع أسلوب الاستفهام، فإنه يرصد كذلك الوظيفة الدلالية التى يضطلع بها هذا الأسلوب فى حالة استخدامه فى سياق خبرى وليس استفهامياً، فيرى:

*"أنه لا يقرر بالمحال وبما لا يقول أحد إنه يكون إلا على سبيل التمثيل، وعلى أن يقال له / "إنك فى دعواك ما ادعيت بمنزلة من يدعى هذا المحال ... ومما هو من هذا الضرب قوله تعالى: (أفأنت تسمع الصمّ أو تهدى العُمىَ)، ليس إسماع الصم مما يدعيه أحد فيكون ذلك للإنكار، إنما المعنى فيه التمثيل والتشبيه، وأن ينزل*

*الذى يظن بهم أنهم يسمعون، أو أنه يستطيع إسماعهم، منزلة من يرى أنه يسمع الصم ويهدى العمى = ثم المعنى فى تقديم الاسم وأن لم يقل: "اتسمع الصم"، هو أن يقال للنبى : " اأنت خصوصاً قد أوتيت أن تُسمع الصم؟" وأن يجعل فى ظنه أنه يستطيع إسماعهم بمثابة من يظن أنه/ قد أوتى قدرة على إسماع الصم"* (٨١).

وهو ما يعنى أن عبد القاهر يرى فى أسلوب الاستفهام الاستنكارى قابلية خاصة للانفتاح على التشبيه والتمثيل.

وإذا كان تأليف الاسم مع الهمزة فى حالة كونه مبتدأ، أو فاعلاً فى المعنى، يعنى استنكار صدور الفعل عن فاعل محدد، فإنه فى حالة كونه مفعولاً فإن الاستنكار يكون لوقوع الفعل على المذكور، أى على مفعول محدد، وليس استنكاراً لصدور الفعل عن فاعل محدد:

*"فإذا قلت: "أزيداً تضرب؟" كنت قد أنكرت أن يكون "زيد" بمثابة أن يُضرب أو بموضع أن يجترأ عليه ويستجاز ذلك فيه، ومن أجل ذلك قُدّم "غير" فى قوله تعالى : (قُل أغير الله اتّخذ وليا) ... وكان له من الحسن والمزية و الفخامة، ما تعلم أنه لا يكون لو أُخّر فقيل:*

*"قل أأتخذ غير الله وليا"، وذلك لأنه قد حصل بالتقديم معنى قولك: "أيكون غيرُ الله بمثابة أن يتخذ وليا؟ وأيرضى عاقل من نفسه أن يفعل ذلك؟ ... ولا يكون شىء من ذلك إذا قيل: "أأتخذ غير الله وليا" وذلك لأنه حينئذ يتناول الفعل أن يكون فقط، ولا يزيد على ذلك."* (٨٢)

وإذا كانت تلك هى الدلالات السياقية للتقديم مع الاستفهام فإنها حاضرة - أيضاً - مع النفى ذلك لأن من البعيد أن يكون فى جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى، ولهذا فـ *"إذ قد عرفت هذه المسائل فى "الاستفهام" فهذه مسائل فى "النفى"* " (٨٣)

وبناءً عليه يكون تأليف دال النفى مع الفعل نفياً لفعل لم يثبت أنه مفعول، أى يكون السياق سياق عدم تيقن مما يقع عليه النفى، أى عدم تيقن من حدوث الفعل.

أمّا فى حالة تأليف دال النفى مع الاسم فإن النفى يكون لفعل ثبت أنه مفعول ذلك أن تقديم الاسم يقتضى وجود الفعل مثل قول المتنبى:

*وما انا اسقمت جسمى به ** ولا انا اضرمتُ فى القلب نارا* (٨٤).

وإذا كانت تلك هى دلالة التقديم مع الفعل و (الفاعل المنطقى)، وهذ هو الفرق بين تقديم كل منهما على الآخر فى حالة النفى، فإن الفرق ذاته وعلى وجهه فى تقديم المفعول وتأخيره

***"فإذا قلت: "ما ضربت زيداً" فقدمت الفعل، كان المعنى أنك قد نفيت أن يكون قد وقع ضربٌ منك على زيد، ولم تعرض فى أمرٍ غيره لنفى ولا إثبات، وتركته مبهماً محتملا وإذا قلت: "ما زيداً ضربتُ"، فقدمت المفعول، كان المعنى على أن ضرباً وقع منك على إنسان، وظن أن ذلك الإنسان زيد، فنفيت أن يكون إياه .... وحكم الجار مع المجرور فى جميع ما ذكرنا حكم المنصوب، فإذا قلت: "ما أمرتك بهذا" ، كان المعنى على نفى أن تكون قد أمرته بذلك، ولم يجب أن تكون قد أمرته بشىء آخر = وإذا قلت : "ما بهذا أمرتك" كنت قد أمرته بشىء غيره"*** (٨٥).

ويعنى ذلك أن تأليف دال النفى مع الاسم يمنع احتمال الشك فى حدوث الفعل ذاته فى مقابل أن تأليف دال النفى مع الفعل يفتح احتمال الشك فى حدوث الفعل ذاته وصدوره عمّن يسند إليه.

ودلالة الاحتمال تلك حاضرة مع الاستفهام، امتناعاً فى حالة تقديم الاسم وانفتاحاً فى حالة تقديم الفعل.

وإذا كانت تلك هى دلالات التقديم للفعل والاسم مع الاستفهام والنفى، فإن عبد القاهر يرى أنها حاضرة كذلك فى الخبر الموجب، فيقول: ***"واعلم أن الذى بان لك فى / "الاستفهام" و "النفى" من المعنى فى التقديم، قائم مثله فى / الخبر "المثبت""*** (٨٦)

ويرى عبد القاهر أن تقديم المحدَّث عنه فى الخبر المثبت ***"يقتضى تأكيد الخبر وتحقيقه له" و أن "هذا الضرب من الكلام يجىء فيما سبق فيه إنكار من منكر"*** (٨٧) أى أن الجملة الاسمية أكثر اقترانا بسياقات الإنكار والشك فـ ***"تقديم ذكر المحدَّث عنه بالفعل، آكد لإثبات ذلك الفعل له" وذلك "من أجل أنه لا يؤتى بالاسم معرى من العوامل إلا لحديث قد نوُى إسناده إليه"*** (٨٨)

وإذا كان عبد القاهر يرى أن تقديم الاسم يقترن بسياقات الإنكار والشك بعامة فإنه يفرق بين كل من السياقين ودلالة تقديم الاسم، فيرى أن دلالة تقديم الاسم فى سياق الإنكار تكون هى إثبات الانفراد بالفعل المثبت:

***"وهو أن يكون الفعل فعلاً قد أردت أن تنص فيه على واحدٍ***

فتجعله له، وتزعم أنه فاعله دون واحد آخر، أو دون كل أحد تريد أن تدعى الانفراد بذلك والاستبداد به، وتزيل الاشتباه فيه، وترد على من زعم أن ذلك كان من غيرك... ومن البيِّن فى ذلك قولهم فى المثل : "أتعلّمني بضب أنا حَرَشتُه" " (٨٩)

أما سياق الشك فـ :

"أن لا يكون القصد إلى الفاعل على هذا المعنى، ولكن على أنك أردت أن تحقِّق على السامع أنه قد فعل، وتمنعه من الشك، فأنت بذلك تبدأ بذكره، وتوقعه أولاً = ومن قبل أن تذكر الفعل = فى نفسه، لكى تباعده بذلك من الشُبه، وتمنعه من الإنكار، أو من أن يُظنَّ بك الغلط أو التزيد ... ومثاله فى الشعر قول عروة بن أذينه:

سُليمى أزْمَعَتْ بينا ** فاين تقولها اينا

وذلك أنه ظاهر معلوم أنه لم يرد أن يجعل هذا الإزماع لها خاصة، ويجعلها من جماعة لم يزمع البين منهم أحدٌ سواها. هذا محال، ولكنه أراد أن يحقق الأمر ويؤكده، فأوقع ذكرها فى سمع الذى كلّم إبتداءً ومن أولّ الأمر، ليعلم قبل هذا الحديث أنه أرادها بالحديث، فيكونُ ذلك أبعدَ له من الشك.

ومثله فى الوضوح قوله:

هما يلبسان المجدَ احسن لبسةٍ ** شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما

لا شبهة فى أنه لم يرد أن يقصر هذه الصفة عليهما، ولكن نبَّه لهما قبل الحديث عنهما." (٩٠)

ويخصص عبد القاهر وظيفة تقديم الاسم فى سياق الشك بأنها للتنبيه وينص على أن سيبويه قد تنبه إلى هذه الوظيفة، فيقول:

"وهذا الذى قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له، قد ذكره صاحب الكتاب فى / المفعول إذا قُدِّم فرفع بالابتداء، وبنى الفعلُ الناصبُ كان له عليه، وعُدِّىَ إلى ضميره فَشُغِل به، كقولنا فى "ضربت عبد الله" : "عبُدالله"، فنبهته له، ثم بنيت عليه الفعل، ورفعته بالابتداء" ." (٩١)

ويضيف عبد القاهر، مُفسّراً دلالة التنبيه وما يعنيه وكيفية تأثيره، أنه:

*"إذا كان كذلك، فإذا قلت: "عبدُالله"، فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردت الحديث عنه، فإذا جئتَ بالحديث فقلت مثلا: "قام" أو قلت: خرج ... فقد علم ما جئت به وقد وطّأت له وقدّمت الإعلام فيه، فدخل على القلب دخول المأنوس به، وقبله قبول المُهَيَّأ له المطمئن إليه، وذلك لا محالة أشدُّ لثبوته، وأنفى للشُّبهة، وأمنعُ للشك، وأدخل فى التحقيق وجملة الأمر أنه ليس إعلامك الشيء بغتةً غُفلا، مثلُ إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له، لأن ذلك يجرى مجرى تكرير الإعلام فى التأكيد والإحكام."* (٩٢)

ويقرن عبد القاهر بين تقديم الاسم وأربعة سياقات عامة، يرتد الأول والثانى منهما إلى السياق الأول: سياق الانكار، والثالث والرابع إلى السياق الثانى: سياق الشك وهذه السياقات الأربعة هى :

- سياق التكذيب
- سياق الإخبار بغير المتوقع، أو *"كل شيء كان خبراً على خلاف العادة، وعمّا يستغربُ من الأمر."* (٩٣)
- سياق الوعد والضمان، *"وذلك أن من شأن من تعده وتضمن له، أن يعترضه الشكُّ فى تمام الوعد وفى الوفاء به، فهو من أحوج شيء إلى التأكيد."* (٩٤)
- سياق المدح والافتخار، *"وذلك أن من شأن المادح أن يمنع السامعين من الشك فيما يمدح به، ويباعدهم من الشّبهة ، وكذلك المفتخر."* (٩٥)

وكما يقرن عبد القاهر بين تقديم الاسم وهذه السياقات يلحظ كذلك شيوع اقتران التقديم مع دالين هما (مثل) و (غير) فيقرر أن "مما يُرى تقديم الاسم فيه كاللازم: "مثل"، و "غير" " (٩٦) وهو يقرن بين شيوع تقديمهما وسياقى التخصيص والتعريض على وجه الخصوص. (٩٧).

أمّا تقديم الفعل فإن عبد القاهر يرى أنه يشيع مع سياقات انعدام الشك فيقول *"إذا كان الفعل مما لا يُشكّ فيه ولا يُنكر بحالٍ، لم يكد يجيء على هذا الوجه، ولكن يؤتى به غير مبنى على اسم ..."* (٩٨)

وإذا كان ما سلف لعبد القاهر رصده من تقديم الاسم كان فى حالة كون هذا الاسم

مُعّرفاً، فإنه يرصد أيضاً الدلالة المقترنة بتقديم الاسم فى حالةِ كونه منكراً مع كل من الاستفهام والخبر فيرى أن تآليف دال الاستفهام مع الاسم المنكر يكون للسؤال عن الجنس دون ما سواه، :

*"فإن قدمتَ الاسمَ فقلتَ: "أرجلٌ جَاءَك؟" فَأَنْت تَسْأَلُه عن جنسٍ من جَاءَهُ، أرجلٌ هو أمْ امرأة؟ ويكونُ هذا منْكَ إذا كُنْتَ عَلِمتَ أنه قد أتاه آتٍ، ولكنك لم تعلم جنس ذلك الآتى، فسبيلك فى ذلك سبيلك إذا أردت أن تعرف عين الآتى فقلت: "أزيد جاءك أم عمرو؟" ... لأن تقديم الاسم يكون إذا كان السؤال عن الفاعل، والسؤال عن الفاعل يكون إمّا عن عينه أو عن جنسه، ولا ثالث، وإذا كان كذلك، كان محالاً أن تُقدم الاسم النكرة وأنت لا تريد السؤال عن الجنس، لأنه لا يكون لسؤالك حينئذ متعلق، من حيث لا يبقى بعد الجنس إلا العين. والنكرة لا تدل على عين شىء فيسأل بها عنه."* (٩٩)

أمّا فى حالة تآليف دال الاستفهام مع الفعل، والفاعل نكرة، فإن السؤال يكون منصباً على وقوع الحدث ذاته، فـ "إذا قلت: *"أجاءك رجلٌ؟" فأنت تريد أن تسأله هل كان مجىء من واحد من الرجال إليه."* " (١٠٠)

وهو ما ينعته السكاكى بـ (طلب التصديق) (١٠١)، وإن كان لا يختصه بكون المسند إليه نكرة أم معرفة. ولعله يمكن القول إن عبد القاهر يستهدف فى هذا السياق رصد دلالة تقديم الاسم النكرة أكثر من تقديم الفعل، إذ لا يقدم بياناً واضحاً عن دلالة تآليف دال الاستفهام (الهمزة) مع الفعل.

وإذا كانت تلك دلالة تآليف دال الاستفهام مع الاسم المنكر أى السؤال عن الجنس، فإن دلالة تقديم الاسم المنكر فى الأسلوب الخبرى هى ذاتها، ذلك:

*"إذ قد عرفت الحكم فى الابتداء بالنكرة فى "الاستفهام" فابن "الخبر" عليه. فإذا قلت: "رجل جاءنى": لم يصلح حتى تريد أن تُعلمه أنّ الذى جاءك رجل لا امرأة، ويكون كلامك مع من قد عرف أنْ قد أتاك آتٍ، فإن لم ترد ذاك، كان الواجبُ أن تقول: / "جاءنى رجل"، فتقدم الفعل."* (١٠٢).

أى أن تقديم الاسم المنكر على الفعل فى الخبر يكون كذلك للإخبار عن الجنس كما يكون

فى سياق إخبار غير ابتدائى، أمّا تقديم الفعل مع الخبر فإنه يكون فى سياق إخبار ابتدائى.

ولا يفتأ عبد القاهر يشدّد على نسقية دلالة التقديم على الرغم من تغاير الأساليب فيقول منبهاً ومؤكداً " *واعلم أن معك دستوراً لك فيه، إن تأملت، غنىً عن كل ما سواه، وهو أنه لا يجوز أن يكون لنظم الكلام وترتيب أجزائه فى "الاستفهام" معنى لا يكون له ذلك المعنى فى "الخبر"* ... " (١٠٣).

قد يتصور أن لا علاقة بين مثل هذا الرصد الذى يتصف بالتجريد والتعميم لدلالات التقديم، والذى ينطلق، فى العديد من الحالات من أمثلة فى الدرجة الصفر لا تنطوى على أى حضور للمزية ومُصنّعة من قبل عبد القاهر،/ وبين المزية أو كيفية تجليها؛ إلا أنه ينبغى أن نتذكر مع عبد القاهر أن هذه أمور ليست هينة؛ إذ يكون بها نظم أشرف من نظم، ويعظم التفاوت ويشتد التباين (١٠٤). كما ينبغى أن نتذكر كذلك أ ن هذه الأمور هى جزء من المرآة التى تنعكس وتتجلى عليها المزية، وهى أيضاً (المرآة – العدسة) التى تُعاين بها المزية.

١-٣-٥

يرصد عبد القاهر، بالإضافة إلى ما سلف، إمكانية أسلوبية أخرى، هى (الحذف) إلا أنه لايتوجه صوبها بالكيفية ذاتها التى رصد بها التقديم والتأخير والقصر و فروق الخبر؛ فيعاين ما تنطوى عليه من فارق عن مقابلها الذكر فى الخطاب بعامة، البليغ وغير البليغ، بالدرجة ذاتها، وإنما يبدو مركزاً منذ البداية على حضورها فى الخطاب المتميز، شعراً وقرآنا، وشعراً على وجه الخصوص . ولعل سبب ذلك هو أن السبب فى استخدام هذه الإمكانية فى الخطاب العادى يكون مقترناً – فى الأغلب – كما يلحظ سيبويه، بدواع عملية أكثر منها دلالية أو تصويرية، تتمثل فى (الاختصار) (١٠٥)، فحسب . على حين تكون الوظيفة الأساسية للحذف فى الخطاب البليغ، وظيفة تصويرية، ودلالية . وهو ما يعنى أن الانطلاق من الخطاب العادى لمعاينتها لا يساعد بدرجة تذكر على تفسير حضورها ووظيفتها فى الخطاب البليغ، مثلما هو فى التقديم والتأخير، أو القصر أو غيرهما، إذ يبدو الحذف إمكانية سياقية ودلالية أكثر من كونه إمكانية تركيبية مقارنة بالتقديم والتأخير و القصر.

ولهذا فإن افتتاحية عبد القاهر فى الحديث عن الحذف تبدو مختلفة – إلى حد كبير – عن غيرها من الافتتاحيات الخاصة بالإمكانيات الأخرى؛ إذ هو "*باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، .. ترى به تركَ الذكرِ، أفصحَ من*

*الذكر، والصمتَ عن الإفادة، أزيدَ للإفادةِ وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبِنْ ."* (١٠٦) هكذا يرى عبد القاهر أن الغياب ينطق ما يعجز الحضورُ عن النطق به، وأن الحذف هو الحضور الساحر للغياب، والنطق المبين للصمت؛ ونظراً لهذه المفارقة التى ينبنى عليها خطاب عبد القاهر السابق فإنه يعلق على هذا الخطاب؛ متوجهاً إلى المتلقى، بقول: *"وهذه جملةٌ قدْ تنكرها حتى تخبر، وتدفعها حتى تنظر"* (١٠٧) ثم يأخذ عبد القاهر فى إخبار هذا المتلقى، الذى قد يتشكك فى وصفه، ومساعدته على النظر، فيربط بين حضور الحذف وشيوعه كظاهرة أسلوبية، وبين ظاهرة موضوعية فى الشعر هى ظاهرة الطلل، وهو ربط يستأهل أن يتجاوز حدود ملاحظة عبد القاهر إلى درس مفصل لوظيفة الحذف و الدلالات المقترنة بهذه الظاهرة الأسلوبية مع ظاهرة الطلل فى الشعر العربى بعامة، وهو ما سبق أن نبه له أحد الباحثين، انطلاقاً من هذه الملاحظة لعبد القاهر . (١٠٨) وهى ملاحظة تستأهل – فى الواقع – كل الاهتمام الذى أولاها إياه الباحث المشار إليه أعلاه، ولهذا فلن نتوقف إزاءها ونحيل القارىء على هذا الرصد المعمق من قبل هذا الباحث . وإنما سنتوقف إزاء ربط آخر لعبد القاهر بين هذه الظاهرة الأسلوبية وظاهرة أسلوبية أخرى هى (الفصل)، حيث يرصد عبد القاهر اطراد شيوع ظاهرة الحذف فى السياقات المقتضية للقطع والاستئناف، فيقول:

*"ومن المواضع التى يطرّد فيها حذف المبتدإ، "القطع والاستئناف" ، يبدأون بذكر الرجل، ويقدّمون بعض أمره، /ثم يدعون الكلام الأول، ويستأنفون كلاماً آخر . وإذا فعلوا ذلك، أتوا فى أكثر الأمر بخبرٍ من غير مبتدإٍ مثال ذلك قوله:*

*وعلمت أنّى يوم ذا ** ك منازلٌ كعباً ونهدا*
*قومٌ إذا لبسوا الحديـ ** ـد تنمروا حلقا وقدا*

*وقوله:*

*هُمُ حلُّوا من الشرف المعلى ** ومن حسب العشيرة حيث شاؤوا*
*بناةُ مكـــارمٍ وأســـاةُ كلـــم ** دماؤهم مـــن الكَلَبِ الشفاءُ*

. . . . . . . ** . . . . . . .

*ومما اعتيد فيه أن يجيء خبراً قد بنى على مبتدإ محذوف، قولهم بعد أن يذكروا الرجل: "فتى من/ صفته كذا" و "أغر من صفته كيت وكيت" كقوله:*

*الا لا فتى بعد ابن ناشرة الفتى ** ولا عُرْفَ إلا قد تولى وادبرا*

*فتى حنظليٌّ ما تزال ركابُه ** بجـودٍ بمعـروف وُتنكِرُ مُنْكـرا*

**فتأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستقرها واحداً واحداً، وانظر إلى موقعها فى نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظَّرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم فليت النفس عَّما تجد، وألطفت النظر فيما تحس به، ثم تكلف أن ترد ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وتوقعه فى سمعك، فإنك تعلم أن الذى قلتُ كما قلتُ، وأن ربَّ حذفٍ هو قلادة الجيد، وقاعدة التجويد، وإن أردت ما هو أصدق فى ذلك شهادةً، وأدلُّ دلالة، فانظر إلى قول عبد الله بن الزبير يذكر غريماً قد ألحَّ عليه:**

*عرضتُ على زيدٍ لياخذَ بعضَ ما ** يحاولُه قبلَ اعتراضِ الشواغلِ*

*فدبَّ دبيبَ البغلِ يالـمُ ظهـرَه ** وقـال: تعلمْ، إنَّنى غيرُ فاعـلِ*

*تثاءبَ حتـى قلتُ : داسـعُ نفسِهِ ** وأخرَجَ انيابـاً لـه كالمعاولِ*

**الأصل: حتى قلت: "هو داسع نفسه"، أى حسبته من شدة التثاؤب، ومما به من الجهد، يقذف نفسه من جوفه، ويخرجها من صدره، كما يدسع البعير جرَّته . ثم إنك ترى نِصَبةَ الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى/ هذا المبتدأ، وتباعده عن وهمك، وتجتهد أن لايدور فى خلدك، ولايعرض لخاطرك، وتراك كأنك تتوقاه توقى الشئ تكره مكانه، والثقيل تخشى هجومه ..." (١٠٩)**

يمكن القول - بالطبع - إن عبد القاهر لا يفسر لنا أساس هذا الاقتران بين الحذف و الفصل، وإن كان ما يذكره من أمثلة عديدة تجاوز العشرة، ينعكس فيها هذا الاقتران، وهو ما يؤكد صحة ملاحظته التى تتطلب درساً مستقلاً، لتفسيرها على أسس نصية وأسلوبية دقيقة تتجاوز حدود الملاحظة العامة والأمثلة التى يستشهد بها؛ إذ يمكن القول - فى حدود الملاحظة العامة - إن الوصل مع حضور الحذف - فى بعض الحالات - يوهم باختلاف المتحدث عنه مثل.

*وعلمت انى يوم ذا ** ك منازل كعبا ونهدا*

*(و) قوم إذا لبسوا **

وهو ما يجعل الحذف فى هذه الحالة مقتضياً للقطع أو يجعل الوصل مقتضياً للذكر، من أجل تحقيق الاتصال فى الخطاب. ولكن يظل هذا التفسير جزئياً وغير مستوعب للتجليات المختلفة لاقتران الحذف بالفصل، وتظل ملاحظة عبد القاهر جديرة برصد للأسس الخطابية والأسلوبية التى تنتظم اقتران هاتين الظاهرتين معاً كيمايتم الخروج بهما من حيز الملاحظة إلى حيز التفسير العميق.

وإذا كان عبد القاهر يقرن هذا الاقتران بين الحذف و الفصل بوظيفة نحوية محددة هى المبتدأ فإنه يرصد اقتراناً آخر بين فعالية هذه الظاهرة الأسلوبية ووظيفة نحوية معينة هى المفعول به، إذ يفصح عن ذلك قائلاً: "*وإذ قد بدأنا فى الحذف بذكر المبتدإ، وهو حذف اسمٍ، إذ لا يكون المبتدأ إلا اسماً، فإنى اتبع ذلك ذكرَ المفعول به إذا حُذف خصوصاً، فإن الحاجة إليه أمسُّ، وهو بما نحن بصدده أخصّ، واللطائف كأنها فيه أكثر، ومما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر* " (١١٠) وإذا كان حذف المفعول ينطوى على إمكانية أسلوبية ودلالية لاتتوفر إلا مع الفعل المتعدى أو ما ينتمى إليه من المشتقات، فإن عبد القاهر يرصد ثلاث صور لحضور هذا الإمكانية وعملها؛ إذ يرى:

"*أن أغراض الناس تختلف فى ذكر الأفعال المتعدية، فهم يذكرونها تارة ومرادُهم أن يقتصروا على إثبات المعانى التى اشتقت منها للفاعلين، من غير أن يتعرضوا لذكر المفعولين" ومثالها (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) وقوله تعالى (هو الذى يحيى ويميت) وقوله (وأنّه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحى)، حيث المعنى فى جميع ذلك على إثبات المعنى فى نفسه للشىء على الإطلاق وعلى الجملة* . " (١١١)

فوظيفة الحذف فى هذه الصورة هى الإطلاق والتأكيد على اختصاص المسند إليه بالمسند، وكون المسند صفة لازمة له . وعبد القاهر يرى أن الفعل المتعدى فى هذه الحالة يبدو كالفعل اللازم فى أنك لاترى له مفعولاً لا لفظاً ولاتقديراً. إذ يكون تقدير المفعول فى هذه الحالة ناقضاً للغرض وللصورة المتوخاة من الكلام

أما الصورة الثانية فهى ما يكون فيها المفعول به خاضعاً للقاعدة العامة للحذف المتمثلة فى (وحذف ما يعلم جائز )، حيث تكون العناصر المذكورة أو الحاضرة ناطقة بوضوح

للعنصر الغائب أو المحذوف، مثل *"أصغيت إليه"* *التى تحيل مباشرة على ما تم الإصغاء به وهو "الأذن"* (١١٢) ووظيفة هذه الصورة، وإن لم ينص عليها عبد القاهر لعلمه بوعى المتلقى بها، هى الاختصار كما سبق أن أشار سيبويه لذلك.

أمّا الصورة الثالثة التى يصفها عبد القاهر بالخفاء فى مقابل جلاء السالفة، والتى يرى أنها تتنوع وتتفنن وتدخلها الصنعة، فهى:

*"أن تذكر الفعل وفى نفسك له مفعول مخصوص قد عُلم مكانه، إمّا بجرى ذِكر، أو دليل حال، إلا أنك تُنسيه نفسك وتخفيه، وتوهم أنك لم تذكر الفعل إلا لأن تثبت نفس معناه من غير أن تعدّيه إلى شىء، أو تعرض فيه لمفعول ومثاله قول البحترى:*

*شجو حساده وغيظ عداه ** أن يرى مبصر ويسمع واعٍ*

*المعنى، لا محالة: أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واعٍ أخباره وأوصافه ولكنك تعلم على ذلك/ أنه كأنه يسرق علم ذلك من نفسه، ويدفع صورته عن وهمه، ليحصل له معنى شريف وغرض خاص . وذاك أنه يمدح خليفة، وهو المعتز، ويعّرض بخليفة وهو المستعين، فأراد أن يقول: إن محاسن المعتز وفضائله، المحاسن والفضائل يكفى فيها أن يقع عليها بصرٌ ويعيها سمعٌ حتى يُعلم أنه المستحق للخلافة، والفرد الوحيد الذى ليس لأحدٍ أن ينازعه مرتبتها، فأنت ترى حساده وليس شئ أشجى لهم وأغيظ، من علمهم بأن ههنا مبصراً يرى وسامعاً يعى، حتى ليتمنّون أن لايكون فى الدنيا من له عين يُبصر بها، وأذنٌ يعى معها .."* (١١٣)

إن وظيفة هذه الصورة من الحذف، أى الصورة التى يمكن أن يسند إليها مفعول ما، أو التى تحتمل إسناد مفعول هى وظيفة تصويرية صرفة مثل الأولى، وإن كانت تختلف عنها فى كونها لا تستهدف الإطلاق ولكن الاحتمال والتنوع من خلال الإطلاق .

ويتوقف عبد القاهر إزاء مجموعة أخرى من الأبيات الشعرية التى يلعب الحذف فيها دوراً فاعلاً فى تكوين الصورة مفسراً ومستجلياً للفاعلية التصويرية المتولدة عن الحذف، وكاشفاً عن الإمكانيات التصويرية المقترنة بهذه الإمكانية الأسلوبية وهو فى كل تحليلاته تلك يشير إلى ترهل التفسير والذكر فى مقابل تكثيف المفسَّر وهو ما ينعكس فى إلحاحه على صورة، الكراهة - التوقى فى مقابل صورة الأنس (١١٤)

١-٣-٦

إذا كان يمكن القول إن كل المباحث السالفة تنتمى نحوياً، إلى حيز الجملة، فإن ما قد يرد إلى الذهن هو أن مفهومى الفصل والوصل – تحديداً – يتجاوزان إطار المفهوم النحوى للجملة إلى مفهوم النص . وإذا كان يمكن القول إن هذا صحيح بصورة من الصور، إذ لايتحدث عبد القاهر عن هاتين الظاهرتين فى حدود الجملة، وإنما على مستوى متوالية من الجمل، هى، فى الأغلب، جزءٌ من نص وليست نصاً كاملاً . وهو ما يمكن القول فى الواقع إنه ينطبق على معاينة عبد القاهر للظواهر الأسلوبية الأخرى؛ إذ لم يكن رصد عبد القاهر لها على الدوام محصوراً بحدود جملة واحدة، إلا إنه يمكن القول إن هذه ليست هى القضية، إذ لاشك أن مفهوم النظم على وجه عام يتضمن حضوراً ما لمفهوم النص بما هو مجموعة من الجمل المتتابعة و المتصلة . (١١٥) وإنما المشكل فى الحدود التى يتم وفقاً لها تحديد حدود نص ما، أو لنقل الشروط التى يتم وفقاً لها النظر لمساحة لغوية ما بوصفها نصاً .

إننا إذا ما حاولنا رصد هذا لدى عبد القاهر لأمكننا القول إن لديه أداة تمييزية يمكن وصفها بالمرونة والقصور فى الوقت ذاته هذه الأداة التى يتحدد وفقا لها مفهوم النص لديه، هى ما يمكن أن ننعته بالوحدة الغرضية التى قد تحققها الجملة، والتى قد تتجاوز حدود الجملة والتى يمكن لها أن تعمل كنص كامل أو أن تكون جزءاً ما من نص.

إن مشكل هذا المفهوم وقصوره لا يرتد – فى الواقع – إلى ذاته، ولكن إلى الكيفية التى يستخدمه بها عبد القاهر وإلى حدود هذا المفهوم لديه التى تجعله أحادياً و مفرداً ولا يتجاوز حدود الإغلاق الدلالى لجملة أو مجموعة جمل مفردة، دون أن يتجاوز هذا إلى مفهوم الغرض الكلى المنظم لمجموعة من الأغراض الجزئية التى يتم النظر إليها بوصفها مكونات لهذا الغرض، على مستوى نص كامل، مثلاً كالنص القرآنى الذى يعاين عبد القاهر دلائل إعجازه، أو على مستوى قصيدة بكاملها.

لا يستطيع عبد القاهر أن ينطلق من هذا الأفق، لا بحكم قصور ما ، فى الأدوات الإجرائية التى يستطيع أن يعاين بها، إذ يمكن القول إنها حاضرة وموجودة، ولكن بحكم هذا المفهوم الجزئى الذى رسخته وكرسته الوظيفة المهيمنة على استخدام النصوص وهى وظيفة الاقناع، وهذا الحضور الحاد للنص فى الحياة اليومية للواقع العربى حيث لكل معطى حياتى – فى الأغلب – معطى نصى يقمع الأفق الحياتى والذات على حد سواء ربما يكون فى هذا الحكم الكثير من التعميم، إلا أننى لا أجد السبب فى غياب مفهوم النص داخل التراث البلاغى

يرتد فى الواقع لقصور فى امتلاك الأدوات التى يمكن معاينته من خلالها، وإنما لسبب أبعد من هذا تنغرس جذوره فى اليومى والمعيشى والعملى من هذا الواقع ومن تلك الثقافة، حيث لا يتيح اليومى والمعيشى والعملى استرجاعاً لنص كامل أو إنتاجاً لنص ملائم لهذا المعيش، وإنما استدعاءً لجزء بعينه يلائم الموقف الجزئى الذى تتم مواجهته؛ فيضفى عليه الشرعية أو يسلبها وفقاً لطبيعة الموقف . إن هذا الغياب لمفهوم النص يتطلب، وكما سبقت الإشارة، دراسة سوسيولوجية لوظائف الخطاب فى الثقافة العربية .

إن الداعى إلى التذكير بهذه القضية - فى الواقع - هو الكيفية التى يعالج بها عبد القاهر ظاهرتى الفصل والوصل اللتين يفترض النظر إليهما بوصفهما ظاهرتين نصيتين تحكمهما محددات تجاوز حدود الجملة. واللافت هو أن عبد القاهر يجعل من الجملة ومن المقولات الخاصة بها، وينسق علاقاتها نموذجاً لمعاينة هاتين الظاهرتين على مستوى الكلام أو الخطاب أو النص . إذ يجعل عبد القاهر من نمط العلاقات الذى يحكم مفردات الجملة فى علاقتها ببعض فصلاً ووصلاً نموذجاً لمعاينة العلاقات بين الجمل فى الخطاب، فصلاً ووصلاً كذلك . ولعله يمكن القول إنه ليس ثمة مشكل ما فى هذا لو أن المنظور الذى يحكمه ينظر إلى النص كله بوصفه جملة واحدة لا تنغلق إلا بالحرف الأخير من الكلمة الأخيرة فى آخر جملة، وأن الهدف من جعل الجملة نموذجاً هو صياغة مجموعة من الوظائف التكوينية للنص على غرار الوظائف النحوية للجملة، أى لو أن الهدف هو نمذجة الوظائف المكونة للنصوص، على أساس أن الأسس التصورية والنحوية والدلالية التى يخضع لها الاثنان واحدة، وعلى أساس النظر إلى النص بوصفه جملة واحدة متصلة، وهو ما يمكن القول - أيضاً - إنه كان سيقتضى تعديلاً وتحويراً لهذه الوظائف فى حالة تعميم قواعد الاتساق والتناسق الخاصة بالجملة على النص (١١٦) ولكن هذا ليس هو ما ترنو إليه عينا عبد القاهر فى الواقع .

ذلك أنه على الرغم من هذا الوعى اللافت بخضوع كل من الجملة والكلام، فى حالة انعدام المزية، لخاصية واحدة هى (الاتساق) وخضوعهما فى حالة حضور المزية لهذه الخاصية ولخاصية أخرى تضاعف حضور السالفه هى التناسق، أقول على الرغم من هذا الوعى الذى يتجلى على نحو واضح فى رصده لظاهرتى الفصل والوصل، إلا أن عبد القاهر لايمتد بهذا الوعى إلى المدى الذى يتوقع أن يصل إليه، ولا يستنفد الإمكانيات القارة فى ملاحظاته . بل يصبح الهدف من هذا الربط بين الوصل والفصل فى الجملة، والوصل والفصل بين الجمل هو توجيه المنشئ والمتلقى على حد سواء إلى المواقع التى تتطلب كلاً منهما، ويبدو الهدف من قياس العلاقات بين الجمل على علاقات وحدات الجملة هدفاً تعليمياً إلى حدٍّ بعيد.

فإذا كان الوصل على مستوى الجملة هو إشراك الثانى فى حكم الأول، أى فى كل من الوظيفة النحوية والحالة الإعرابية المقترنة بها فإن الاتصال على مستوى الجمل، أى الجمل المعطوف بعضها على بعض، على ضربين:

أول: ***"يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب، وإذا كانت كذلك كان حكمها حكم المفرد، إذ لا يكون للجملة موضع من الإعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد، وإذا كانت الجملة الأولى واقعة موقع المفرد، كان عطف الثانية عليها جارياً مجرى عطف المفرد على المفرد، وكان وجه الحاجة إلى "الواو" ظاهراً، والإشراك بها فى الحكم موجوداً . فإذا قلت: "مررت برجلٍ خُلُقُه حسن، وخُلُقُه قبيح" كنت قد أشركت/ الجملة الثانية فى حكم الأولى، وذلك الحكم كونها فى موضع جر بأنها صفة للنكرة . ونظائر ذلك تكثر، والأمر فيها يسهل"*** (١١٧)

إن هذا الضرب لا يشكل كما يرى عبد القاهر إذ يكون اشتراك الجملة المعطوفة فى حكم الجملة المعطوفة عليها مقتضياً لحضور حرف الوصل "الواو"، إلا أن ما يُشكل من منظور – عبد القاهر هو الوصل بين تلك الجمل التى ليس لها موقع إعرابى، كالجمل الابتدائية مثلاً، مثل:

***"زيد قائم، وعمرو قاعد"، "والعلم حسن، والجهل قبيح" إذ "لا سبيل لنا إلى أن ندَّعى أنَّ "الواو" أشركت الثانية فى إعراب قد وجب للأولى بوجه من الوجوه . وإذا كان كذلك، فينبغى أن تعلم المطلوب من هذا العطف والمغزى منه، ولمَ لم يستو الحال بين أن تعطف وبين أن تدع العطف فتقول: "زيد قائم، عمرو قاعد" بعد أن لا يكون هنا أمر معقول يؤتى بالعاطف ليُشرِك بين الأولى والثانية فيه ؟"*** (١١٨)

إن عبد القاهر يرى أنه فى ظل غياب علاقة اتصال نحوى بين الجملتين المعطوفة والمعطوفة عليها لابد من وجود علاقة اتصال من نوع آخر تبرر ضم الجملة الثانية إلى الأولى. وهو يرى أن مشكل هذا الضم ينحصر فى "الواو" دون ما عداها من حروف العطف الأخرى؛ ذلك أن دلالة الحروف الأخرى تفسر طبيعة العلاقة التى تجمع وتضم الجملتين:

*"مثل أن" الفاء" توجب الترتيب بغير تراخٍ، و "ثم" توجبه مع تراخٍ، و "أو" تردد الفعل/ بين شيئين وتجعله لأحدهما ...، فإذا عطفت بواحدة منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة. فإذا قلت : "أعطانى فشكرته"، ظهر بالفاء أن الشكر كان معقباً على العطاء ومسَبَبا عنه...." هذا فى حين أن " ليس "للواو" معنى سوى الإشراك فى الحكم الذى يقتضيه الإعراب الذى اتبعت فيه الثانى الأول ... وإذا كان ذلك كذلك، ولم يكن معنا فى قولنا : "زيد قائم وعمرو قاعد" معنى تزعم أن "الواو" أشركت بين هاتين الجملتين فيه، ثبت / إشكال المسئلة".* (١١٩)

إن حروف الوصل الأخرى تعكس نوعية العلاقة المبررة لاتصال وضم جملة إلى أخرى فى حين أن "الواو" فى حالة الجمل التى لا محل لها من الإعراب لا تعكس دلالة محددة، ولكنها تربط دون أن تفصح عن داعى هذا الربط، أو عما يسميه السكاكى بعد ذلك بـ (الجهة الجامعة).(١٢٠)، ولكن وحيث إن الكلام لدى عبد القاهر مؤسس على كل من مفهوم القصد والغرض والإعلام، وهى كلها مفاهيم تفترض المعقولية والغاية، هذا إن لم نقل إنها تتضمن النظر إلى الكلام بوصفه مؤسساً على مفهوم التعاون بين المرسل والمتلقى(١٢١) فإنه لابد من وجود رابط تصورى، أو واقعى يفسر المغزى من هذا العطف، ولا يقل فى قوته عن الرابط النحوى : الاشتراك فى الحكم الذى يتحقق فى حالة الجمل التى لها محل من الإعراب، أو الواقعة موقع المفرد.

إن هذا الرابط الذى يسوّغ لـ "الواو" أن تضم قعود عمرو إلى قيام زيد هو علاقة ما تجمع بين زيد وعمرو على مستوى الواقع أو على مستوى التصور المؤسس - عند عبد القاهر - على هذا الواقع، ذلك أنه لا بد من:

*"أن نرى أمراً نحصل منه على معنى الجمع. وذلك أنّا لا نقولُ : "زيدٌ قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ" حتى يكونَ عمروٌ بسببٍ من زيدٍ، وحتى يكونا كالنظيرينِ والشريكينِ، وبحيثُ إذا عَرَفَ السامعُ حالَ الأولِ عنَاه أن يعرفَ حالَ الثانى. يَدُلّك على ذلكَ أنّك إن جئْتَ فَعطَفْتَ على الأولِ شيئاً ليس منهُ بسببٍ، ولا / هو مما يُذكَرُ بذكرِهِ ويتصلُ حديثُه بحديثِه ، لم يستقم، فلو قلتَ : "خرجتُ اليومَ من دارى"، ثم قلت :*

*"وأحسن الذى يقول بيت كذا" قُلتَ ما يضحك منه. ومن هنا عابوا أبا تمام فى قوله :*

*لا والذى هو عالم أن النوى ** صبر وأن أبا الحسين كريمُ*

*وذلك أنه لا مناسبة بين كرم أبى الحسين ومرارة النوى ولا تعلق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضى الحديث بهذا الحديث بذاك".* (١٢٢)

إن فكرتى المناسبة والاقتضاء هاتين، وإن كان يمكن القول إنهما صالحتان كمحدد للوصل، فى حالة الجمل المعطوفة بالواو على الجمل التى لا موقع لها من الإعراب، فإنهما تتطلبان تكييفاً خاصاً ونسبياً، لا تكون المناسبة والاقتضاء فيه خاضعين لمعيار مطلق وعام مستقى من المعرفة المشتركة فحسب بما يجوز اجتماعه ولا يجوز اجتماعه على مستوى الواقع، إذ لن يتيح هذا المعيار إذا ما تم حصره على هذا النحو للمستوى التخيلى أن يكون له حضور ما فى الشعر أو غير الشعر. وهو ما ينتج عنه الحكم على بيت أبى تمام والكثير غيره بالسلب، ولكن لايبدو عبد القاهر معنياً بتكييف هذين المحددين بما يتيح لهما تفسير اقترانات من قبيل بيت أبى تمام، وإنما يشترط أن تكون هذه العلاقة من الوضوح سواء بالنسبة لموضوعات الجمل أو لمحمولاتها بحيث تُستوعب فى واحدة من هذه العلاقات الواضحة التى يحددها فى (المشابهة) و (المناظرة) أو (المناقضة)، إذ:

*"يجب أن يكون المحَدث عنه فى إحدى الجملتين بسبب من المحَدث عنه فى الأخرى" كما "ينبغى أن يكون الخبر عن الثانى مما يجرى مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول. فلو قلت : "زيد طويل القامة وعمرو شاعر"، كان خلفاً، لأنه لا مشاكلة ولا تعلق بين طول القامة وبين الشعر، وإنما الواجب أن يقال : "زيد كاتب وعمرو شاعر"، و"زيد طويل القامة وعمرو قصير".* (١٢٣)

فاما التشابه والتناظر، وإمَّا التناقض كى تكون مشاكلة وتعلق، ويجوز الوصل. إن هذه العلاقات وإن كان يمكن القول إنها تعمل فى تنظيم الخطاب على مستوى موضوعاته ومحمولاته، فإنها لا تفسر كل حالات الاتصال الممكنة خاصة على مستوى الإبداعى والتخيلى والتخييلى الذى يمكن القول إنه يخضع هو الآخر للمبادىء ذاتها ولكن على نحو أخفى وأعقد مما يتطلبه عبد القاهر من وضوح. ولكن لايبدو مشكل ما مادامت هناك نماذج شعرية تحقق هذا على النحو الذى يتطلبه عبد القاهر؛ إذ " *من البين فى ذلك قوله:*

***لا تطمعوا أن تهينونا ونكرمكم ** وأن نكف الأذى عنكم وتؤذونا***

***المعنى : لا تطمعوا أن تروا إكرامنا قد وجد مع إهانتكم، وجامعها فى المحصول.".*** (١٢٤)

وإذا كان نموذج اتصال الجمل ببعضها فى حالة العطف بالواو هو عطف المفرد على المفرد على مستوى الجملة، فإن نموذج اتصال الجمل ببعضها دون عطف هو اتصال المفرد بالمفرد دون عطف أيضاً على مستوى الجملة، أو بعبارة أخرى، فإن نموذج الفصل وغياب العطف بين الجمل هو الوظائف النحوية التى توصل المفردات على مستوى الجملة بدون عطف، ذلك

***"أنه كما كان فى الأسماء ما يصله معناه بالاسم قبله، فيستغنى بصلة معناه له عن واصلٍ يصله ورابطٍ يربطه = وذلك كالصفة التى لا تحتاج فى اتصالها بالموصوف إلى شىء يصلها به، وكالتأكيد / الذى لا يفتقر كذلك إلى ما يصله بالمؤكَّد = كذلك يكون فى الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتى قبلها، وتستغنى بربط معناها لها عن حرف عطف يربطها. وهى كلُّ جملة كانت مؤكدة للتى قبلها ومبينة لها، وكانت إذا حَصَّلْتَ لم تكن شيئاً سواها، كما / لا تكون الصفة غير الموصوف، والتأكيد غير المؤكد... ومثالُ ما هو من الجمل كذلك قوله تعالى : ("الم. ذلك الكتابُ لا ريب فيه " قوله : "لا ريب فيه"، بيان وتوكيد وتحقيق لقوله : "ذلك الكتاب"، وزيادة تثبيت له، وبمنزلة أن تقول : "هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب"، فتعيده مرة ثانية لتثبته، وليس يثبت الخبر غيرُ الخبر، ولا شىء يتميز به عنه فيحتاجَ إلى ضام يضمُّه إليه وعاطف يعطفه عليه".*** (١٢٥)

هكذا يتخذ عبد القاهر من علاقات البنية النحوية للجملة ومن نمط محدد من هذه العلاقات وهو (التوابع) : "العطف" فى حالة الوصل و "الصفة والتوكيد" فى حالة الفصل، نموذجاً نسقياً يقيس عليه ما ينبغى أن تكون عليه العلاقات بين الجمل وصلاً وفصلاً.

وإذا كان يمكن القول - كما سبقت الإشارة - إنه ليس ثمة مشكل ما فى هذا لو أن المفهوم الذى يتبناه عبد القاهر للنص يجاوز مفهوم الوحدة الفرضية التى لا تتجاوز مجموعة محدودة من الجمل، وأن الهدف من الانطلاق من الجملة هو السعى للنمذجة فحسب دون المطابقة الحرفية، أو لنقل الاستفادة من مفهوم المواقع النحوية أو الوظائف على مستوى الجملة

من أجل اشتقاق الوظائف الموازية لها على مستوى النص/ أقول لم يكن ثمة مشكل فى هذا على الإطلاق لو أن ذلك هو الأفق الذى يتحرك صوبه عبد القاهر، بل على العكس كان يمكن لمحاولته تلك أن تمثل إنجازاً حتى ولو لم ينجح فيها.

ولكن وحيث إن حدود النظر إلى النص هى الوحدة الفرضية الصغرى، كما شاهدنا، فى آيتى البقرة، فإن عبد القاهر لم يستطع أن يتجاوز بإمكانيتى الوصل والفصل هذه الحدود لينظر إليهما كإمكانيتين بنائيتين على مستوى تكوين النصوص الممتدة، أو على مستوى تكوين النص بكامله. ولكن بدا المفهومان وكأنهما لا يعملان فى دائرة علاقات الاتصال الممتدة على مستوى النص ككل، وإنما فى حيز علاقات الاتصال المبنية على التجاور القريب بين الجمل، وهو ما يمكن القول إنه نتج عن تحكيم نموذج الجملة على نحو حرفى، وهو ما لا يتيح، بحكم محدودية مساحتها وهذه الحرفية، أن يتسع معه مجال الرؤية إلى أبعد ما تتيحه حدودها.

هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى، وإذا أخذنا عبد القاهر بمنطلقاته الماثلة فى إصراره على الانطلاق من (الجملة) فإنه يمكن القول إنه لم يستطع أن يجد فى الوظائف النحوية للجملة فى النوع الثانى من الوصل، وهو ما تكون الجملة فيه معطوفة بالواو على جملة غير موقعية أو لا محل لها من الإعراب، ما يفسر به نوعية الاتصال فى هذا النوع من الجمل. وهو ما دفع به إلى مجاوزة المستوى النحوى فى صورته الجملية إلى المستوى التصورى، أو لنقل - إن جازت العبارة - إلى المستوى النحوى للتصورات، وليس للوظائف النحوية، وهو ذاته ما اقترب منه فى حالة الفصل بإلحاحه على الرابط المعنوى والدلالى، وإن كان وجد فى الوظائف النحوية، كالصفة والتأكيد، ما يكسبه طابعه النحوى. وهو ما كان يمكن له أن يعدِّل من منظور عبد القاهر كثيراً لهاتين الظاهرتين، لو أنه انطلق منه بداية وجعل النظر إلى الوظائف النحوية للجملة معاوناً ومدعما فحسب. أما من ناحية ثالثة، وهو ما لا ينفصل عما سلف، فإن الانطلاق من الوظائف النحوية الخاصة بالجملة على هذا النحو الحرفى جعل عبد القاهر يختزل وظيفة التأكيد فى محض التكرير فحسب، دون أن تكون محدثة لأى تحويل ما أو إضافة فى معنى ما تؤكده فـ "لا ريب فيه" بمنزلة أن تقول : "هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب" وهو ما يختزل وظيفة مثل هذه الجمل فى محض تكرير الإشارة. هذا بالإضافة إلى أن عبد القاهر لم يلتفت، وهو ينظر إلى الفصل بين الجمل على أنه نوع خاص من الاتصال بين الجمل فى الكلام أو فى الخطاب، إلى الدور الفعّال والمتميز لوظائف الإشارة الماثلة فى كل من أسماء الإشارة، والضمائر على اختلافها، كعناصر بانية للاتصال فى النص، أو كعناصر واصلة بين الجمل العارية من أدوات الربط، أو المنفصلة.

إن انحصار مفهوم النص – لدى عبد القاهر – فى حدود الوحدة الغرضية الصغرى والانطلاق من الجملة كنموذج لم يمكّن عبد القاهر من أن يوسع من مفهومه للإمكانيات الأسلوبية التى تنبه إلى ما تحمله من فروق، ولهذا لم يجاوز فى نظره لظاهرة كالتقديم والتأخير، أو الحذف مثلاً الحدود الضيقة للجملة إلى رصد دلالاتها وآلية عملها على مستوى نصوص كاملة، أو نص كامل.

ومع ذلك، فإنه يمكن القول إن لدى عبد القاهر مجموعة من الملاحظات والمبادىء الدالة على حضورما، وبزوغ لمفهوم النص، مثل عدم مطابقة المفسَّر للتفسير، والاستقلالية الدلالية والتصويرية الكاملة للأول عن الثانى، وهو ما يعنى عدم إمكانية الترادف بين النصوص أو الخطابات.

هذا بالإضافة إلى تنبهه اللافت لعدم الوصل بين الجمل، فى سياق القص، مع اختلاف الصوت وهو ما نجده فى تعليله لعدم الوصل أو العطف بين الآية الخامسة عشر والرابعة عشر من سورة البقرة، حيث يعلل عدم عطف آية "الله يستهزىُء بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون" على آية "إنما نحن مستهزؤن" بـ :

***"أن قوله : "إنما نحن مستهزؤن" ، حكاية عنهم أنهم قالوا ، وليس بخبرٍ من الله تعالى= وقوله تعالى : (الله يستهزىء بهم)، خبر من الله تعالى أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم. وإذا كان كذلك ، كان العطف ممتنعا ، لاستحالة أن يكون الذى هو خبر من الله تعالى معطوفاً على ما هو حكاية عنهم" .***(١٢٦)

تلك دون شك ملاحظة نصية واعية كان يمكن لعبد القاهر أن يفيد منها على نحو أبعد من ذلك، لو لم يكن مسيجاً بحدود الوحدة الغرضية الصغرى والجمل المعدودة. كما كان يمكن له أن يفيد –أيضا– من ملاحظته اللافتة لحضور المتلقى ودوره فى تشكيل النص، وهو ما يتجلى فى تحليله لآيات سورة الذاريات وقصة إبراهيم وضيفه؛ حيث يعقب الآيات :

***(هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين. إذا دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون. فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين. فقرَّبه إليهم. قال ألا تأكلون. فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف)،***

بقوله : ***"جاء على ما يقع فى أنفس المخلوقين/ من السؤال. فلما / كان فى العرف والعادة فيما بين المخلوقين إذا قيل لهم :***

*"دخل قوم على فلان فقالوا كذا"، أن يقولوا . "فما قال هو؟"، ويقول المجيب : "قال كذا"، أخرج الكلام ذلك المخرج... وكذلك قوله : "قال ألا تأكلون" وذلك أن قوله : فجاء بعجل سمين فقرّبه إليهم"، يقتضى أن يُتبع هذا الفعل بقولٍ، فكأنه قيل والله أعلم : "فما قال حين وضع الطعام بين أيديهم؟" فأتى قوله : "قال ألا تأكلون" جواباً عن ذلك.*

*وكذا "قالوا لا تخف"، لأن قوله : "فأوجس منهم خيفة يقتضى أن يكون من الملائكة كلام فى تأنيسه وتسكينه مما خامره، فكأنه قيل : "فما قالوا حين رأوه وقد تغير ودخلته الخيفة؟" فقيل : "قالوا لا تخف" وذلك والله أعلم، المعنى فى جميع ما يجىء منه على كثرته، كالذى يجىء فى قصة فرعون وفى رد موسى عليه... جاء ذلك كله، والله أعلم على تقدير السؤال والجواب."* (١٢٧)

إن عبد القاهر هنا يكاد يصوغ مفهوماً للنص، بوصفه حوارية يشارك فيها المتلقى فى تكوين النص وتأليفه. وهو ما كان يمكن له -أيضا- أن يوظف على نحو مختلف لو لم يكن عبد القاهر مسيجاً بتلك الحدود.

نعم يمكن لنا، بل يجب علينا الاختلاف مع عبد القاهر، وانتقاده من مناح عديدة، بداية من المنطلق ذاته، ومروراً بانتقائيته لظواهر أسلوبية دون أخرى ولجوانب من الظاهرة الواحدة دون جوانب، ولتحكم وتحكيم نمط أسلوبى محدد هو الخبر فى غيره من الأنماط الأخرى، ولهيمنة كل من مقولتى الغرض والقصد على منظوره للمعنى و الصورة ولاقتصار تحليلاته على الجملة أو الجمل المعدودة، بل أكثر من هذا يمكن أن نجد اتصالاً واضحاً بين الظواهر الأسلوبية التى ركز عبد القاهر عليها وشعرية الإثبات التى كرسها فى (الأسرار)، إذ نجد كم تركيزه على فروق الخبر مثلاً، أعلى بكثير من تركيزه على ما عداها من فروق كما نجد تركيزه على أساليب التأكيد الخبرى والأدوات الخاصة بها مثل (إن) و(إنما) و (ما وإلا) واضحاً كذلك، وهى اختيارات لا يمكن فصلها عن تحكم شعرية الإثبات والإقناع العملى فى منظوره، إلا أنه، وعلى الرغم من كل ذلك، ينبغى -أيضاً- أن نتذكر السياق العام والخاص لعبد القاهر، والمهام المتعددة التى تضمنها مشروعه، وتلك القدرة الفذة على طرح سؤال جديد انطلاقاً من موضوع قديم هو التدليل على إعجاز النص القرآنى الذى قاده إلى السؤال عن قانون المزية وآليات

عملها، هذا فضلاً عن الحضور اللافت للمستوى المعرفى فى مشروعه على الرغم من المنطلق الأيديولوجى الصريح.

٤-١

إذا كنا قد عاينا، فيما سلف من هذا الفصل، منظور عبد القاهر للظواهر الأسلوبية التى تنتمى إلى مفهوم معانى النحو فإننا سوف نحاول، فيما تبقى منه، معاينة منظوره للظواهر التى تنتمى إلى مفهوم ("المعنى" / "معنى المعنى") ، أو لنقل كما سبق أن اقترحنا، تجليات (التدال). وإذا كان مفهوم ("المعنى" / "معنى المعنى") لم يظهر إلا فى (الدلائل) ولم يحضر كمفهوم فى (الأسرار)، فإن مفردات هذا المفهوم أو ماصدقاته كادت تشغل الحيز الأعظم منه؛ ولكن يمكن القول إن ثمة ثوابت فى منظور مفهوم عبد القاهر لهذه المفردات ظلت حاضرة فى (الأسرار) و (الدلائل)، وأن ثمة متغيرات حضرت فى (الأسرار) وغابت فى (الدلائل) /، وحضرت فى (الدلائل) وغابت فى (الأسرار).

ولعله من الأفضل أن نبدأ بهذه الأخيرة؛ إذ لا تنحصر فائدة الابتداء بها فى تعيين هذه المفردات فحسب، وإنما تتيح لنا -أيضاً- تأكيد ما سبق أن ذكرناه من أسبقية (الأسرار) على (الدلائل) من خلال قرائن نصية قاطعة.

وبداية، وإذا رصدنا تعريف عبد القاهر فى (الأسرار) للمجاز وجدناه يحدده على النحو التالى:

*"المجاز مفعل من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه. وإذا عُدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وُصِفَ بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلى أو جاز هو مكانه الذى وُضِعَ فيه أولاً. ثم اعلم بعدُ أنَّ فى إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطاً وهو أن يقع نقلُه على وجهٍ لا يعرى من ملاحظة الأصل."* (١٢٧)

وكما هو واضح فهو تحديد يعكس حضوراً صريحاً لمفهوم (النقل)، كما يعكس -أيضاً- وطأة التصور المكانى المصاحب له.

أما إذا انتقلنا إلى (الدلائل) فإننا نجد عبد القاهر يرفض مفهوم النقل على نحو صريح، كما يتفلت -فى الوقت ذاته- من التورط فى تقديم أى تحديد صارم مثل التحديد السالف؛ إذ نجده يقول بداية:

*"وأما "المجاز" فقد عوّل الناسُ فى حدّه على حديث النقل، وأنَّ كل لفظ نُقل عن موضوعه فهو "مجاز" والكلام فى ذلك يطول، وقد ذكرت ما هو الصحيح من ذلك فى موضع آخر وأنا أقتصر ههنا على ذكر ما هو أشهر منه وأظهر. والاسم والشهرة لشيئين: "الاستعارة" و"التمثيل". "* (١٢٨)

وإذا كان للبعض أن يتصور أن هذا الموضع الآخر هو (الأسرار) الذى دعّم فيه مفهوم النقل، فلعل أن يكون فى الذهاب إلى هذا الموضع الآخر فى (الدلائل) ما يزيل مثل هذا اللبس، وذلك حيث يقول:

*" إن العادة قد جرت بأن يقال فى الفرق بين "الحقيقة" و"المجاز" : إن "الحقيقة"، أن يُقَرَّ اللفظُ على أصله فى اللغة، و"المجاز"، أن يزال عن موضعه، ويستعمل فى غير ما وضع له، فيقال: "أسد" ويراد "شجاع"، و"بحر" ويراد جواد.*

*وهو وإن كان شيئاً قد استحكم فى النفوس حتى إنك ترى الخاصة فيه كالعامة، فإن الأمر بعد على خلافه. وذاك أنّا إذا حققنا، لم نجد لفظ "أسد" قد استعمل على القطع والبت فى غير ما وضع له. ذاك لأنه لم يجعل فى معنى "شجاع" على الإطلاق، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسداً. فالتجوز فى أن ادعيت للرجل أنه فى معنى الأسد، كأنه هو فى قوة قلبه وشدة بطشه، وفى أن الخوف لا يخامره والذعر لا يعرض له. وهذا إن أنت حصّلْتَ، تجوُّزٌ منك فى معنى اللفظ لا اللفظ، وإنما يكون اللفظ مزالا بالحقيقة عن موضعه، ومنقولا عما وضع له، أن لو كنت تجد عاقلا يقول: "هو أسد"، وهو لا يضمر فى نفسه تشبيهاً له بالأسد، ولا يريد إلا ما يريده إذا قال: "هو شجاع". وذلك مالا يشك فى بطلانه.*

*وليس العجب إلا أنهم لا يذكرون شيئاً من "المجاز" إلا قالوا : "إنه أبلغ من الحقيقة" فليت شعرى، إن كان لفظ "أسد" قد نقل عما وضع له فى اللغة، وأزيل عنه، وجعل يراد به "الشجاع" هكذا غُفْلاً ساذجاً، فمن أين يجب أن يكون قولنا: "أسد"، أبلغ من قولنا "شجاع"؟"* (١٢٩)

ثم هو يضيف فى موضع لاحق مؤكدا ومكررا رفضه المطلق لمفهوم "النقل"

" واعلم أنك ترى الناس وكأنهم يرون أنك إذا قلت: "رأيت أسداً"، وأنت تريد التشبيه، كنت نقلت لفظ "أسد" عمّا وضع له فى اللغة، واستعملته فى معنى غير معناه، . . . . ويذهبون عمّا هو مركوز فى الطباع من أن المعنى فيه المبالغة، وأن يدعى فى الرجل أنه ليس برجل، ولكنه أسد بالحقيقة، . . . . وإلا فإن كان ليس ههنا إلا نقل اسم من شيء إلى شيء، فمن أين يجب ليت شعرى، أن تكون الاستعارة أبلغَ من الحقيقة، ويكون لقولنا: "رأيت أسداً"، مزية على قولنا: "رأيت شبيهاً بالأسد"؟ وقد علمنا أنه محالٌ أن يتغير الشيء فى نفسه، بأن ينقل إليه اسم قد وضع لغيره، من بعد أن لا يراد من معنى ذلك الاسم فيه شيءٌ بوجه من الوجوه، بل يجعل كأنه لم يوضع لذلك المعنى الأصلى أصلاً. وفى أى عقلٍ يتصور أن يتغير معنى "شبيهاً بالأسد"، بأن يوضع لفظ "أسد" عليه، وينقل إليه؟ . . . فقى هذه الجملة بيان لمن عقل أن ليست "الاستعارة" نقل اسم عن شيء إلى شيء، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء، إذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا: "رأيت أسداً"، بمعنى : رأيت شبيها بالأسد، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة = لكان محالاً أن يقال: "ليس هو بإنسان، ولكنه أسد" أو "هو أسد فى صورة إنسان"، كما أنه محال أن يقال: "ليس هو بإنسان"، ولكنه شبيه بأسد أو يقال: "هو شبيه بأسد فى صورة إنسان".

واعلم أنه قد كثر فى كلام الناس استعمال لفظ "النقل" فى "الاستعارة" . . . وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم "الأسد" على "الرجل" إلا من بعد أن تدخله فى جنس الأسود من الجهة التى بينّا، لم تكن نقلت الاسم عمّا وضع له بالحقيقة، لأنك إنما تكون، إذا أنت أخرجت معناه الأصلى من أن يكون مقصودك، ونفضت به يدك. فأما أن تكون ناقلا له عن معناه، مع إرادة معناه، فمحال / متناقض." (١٣٠)

ويضيف عبد القاهر أنه إذا كان من الممكن –على الرغم من عدوله الحاد عن مفهوم النقل– الوقوع فى مثل هذا اللبس التصورى مع نموذج الاستعارة التصريحية "رأيت أسداً" فـ

" إن فى "الاستعارة" ما لا يتصور تقدير النقل فيه البتة، وذلك

مثل قول لبيد:

*وغداة ريح قد كشفت وقرة ** إذ أصبحت بيد الشمال زمامها*

*لا خلاف فى أن "اليد" استعارة، ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ "اليد" قد نقل عن شىء إلى شىء. وذلك أنه ليس المعنى على أنه شبّه شيئاً باليد فيمكنك أن تزعم أنه نقل لفظ "اليد" إليه، وإنما المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال فى تصريفها "الغداة" على طبيعتها، شبه الإنسان قد أخذ الشىء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد. فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد، استعار لها "اليد". وكما لا يمكنك تقدير "النقل" فى لفظ "اليد"، كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ. ألا ترى أنه محال أن تقول: إنه استعار لفظ "اليد" للشمال ؟ وكذلك سبيل نظائره، . . . فقد تبين من غير وجه أن "الاستعارة" إنما هى ادعاء معنى الاسم للشىء لا نقل الاسم عن الشىء."* (١٣١)

أعتذر عن مراكمة النصوص على هذا النحو، ولكن تحقيق أسبقية (الأسرار) على (الدلائل) على نحو قاطع يعد مطلباً أساسياً لتنظيم تصورات عبد القاهر عن الظواهر المشتركة بين النصين، وكذلك المختلفة. هذا فضلاً عمّا هو قائم من خلاف بين هذا الطرح وطرح من يذهبون إلى العكس!

وإذا كان العدول عن مفهوم النقل فى معاينة (المجاز) وما يندرج تحته، هو مجلى من مجالى مراجعة عبد القاهر (الدلائل) لعبد القاهر (الأسرار)/ فإن ثمة تجلياً آخر لهذه المراجعة يتعلق بالمجاز أيضاً. ذلك أنه على حين قسم عبد القاهر المجاز فى (الأسرار) إلى مجاز طريقه اللغة = واقع فى المثبت، / ومجاز طريقه العقل = واقع فى الإثبات؛ حيث يقول. *" وإذ قد تبين لك المنهاج فى الفرق بين دخول المجاز فى الإثبات وبين دخوله فى المثبت وبين أن ينتظمهما وعرفت الصورة فى الجميع فاعلم أنه إذا وقع فى الإثبات فهو متلقى من العقل وإذا عرض فى المثبت فهو متلقى من اللغة"* (١٣٢)/ فإننا نجده فى (الدلائل) يتراجع عن هذه القسمة بوضوح حيث يقول:

*"واعلم أنه قد يهجس فى نفس الإنسان شىءً يظن من أجله أنه ينبغى أن يكون الحكم فى المزية التى تحدث بالاستعارة أنها تحدث*

في المـُثبت دون الاثبات. وذلك أن تقول : إنّا إذا نظرنا إلى "الاستعارة" وجدناها إنما كانت أبلغ من أجل أنها تدل على قوة الشبه، وأنه قد تناهى إلى أن صار المشبه لا يتميز عن المشبه به فى / المعنى الذى من أجله شبه به. وإذا كان كذلك، كانت المزية الحادثة بها حادثة فى الشبه. وإذا كانت حادثة فى الشبه، كانت فى المثبت دون الإثبات.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن الاستعارة، لعمرى، تقتضى قوة الشبه، وكونه بحيث لا يتميز المشبه عن المشبه به، ولكن ليس ذاك سبب المزية. وذلك لأنه لو كان ذاك سبب المزية لكان ينبغى إذا جئت به صريحاً فقلت: "رأيت رجلا مساوياً للأسد فى الشجاعة، وبحيث لولا صورته لظننت أنك رأيت أسداً"، وما شاكل ذلك من دروب المبالغة، أن تجد لكلامك المزية التى تجدها لقولك: "رأيت أسداً". وليس يخفى على عاقل أن ذلك لايكون.

فإن قال قائل: إن المزية من أجل أن المساواة تعلم فى "رأيت أسداً" من طريق المعنى، وفى "رأيت رجلا مساويا للأسد" من طريق اللفظ.

قيل : قد قلنا فيما تقدم، إنه محال / أن يتغير حال المعنى فى نفسه، بأن يكنّى عنه بمعنى آخر، وأنه لا يتصور أن يتغير معنى طول القامة بأن يكنى عنه بطول النجاد، ومعنى كثرة القرى بأن يكنى عنه بكثرة الرماد. وكما أن ذلك لا يتصور، فكذلك لا يتصور أن يتغير معنى مساواة الرجل الأسد فى الشجاعة، بأن يكنى عن ذلك ويدل عليه بأن تجعله "أسداً" . . . ولكن اعلم أن سبب أن راقك، وأدخل الأريحية عليك أنه أفادك فى إثبات شدة الشبه مزية." (١٣٢)

وهو ما يتضمن إحالة واضحة -كما ينعكس فى عبارة "قد يهجس..."- على (الأسرار) الذى تجلى فيه هذا الهاجس بوضوح.

وإذا كان عبد القاهر يقوم فى (الدلائل) بهذه المراجعة لكل من مفهوم المجاز وتقسيميه،

فإنه – كما سبق القول – يتفلت من تقديم أى تحديد أو تعريف جامع مانع؛ مكتفيا برصد الأشكال والتجليات المتنوعة والمختلفة لما صنف على أنه يندرج تحت مصطلح (المجاز) دون أن يقدم التعريف الجامع لهذه الأشكال أو يصوغ المفهوم الذى يضمها إلى مصطلح واحد. وهو وإن كان يبدو جانحا بعض الشيء إلى مقولة (العدول) الحاضرة فى كل من (الأسرار) و(الدلائل)، إلا أنه يبدو غير مستعد لقصرها على ماصدقات المجاز أو لجعلها تعريفاً جامعاً مانعاً له؛ نظراً للتقاطع الجزئى لـ (الكناية)، التى لم تصنف بوصفها مجازاً، مع مقولة العدول. وهو ما يخل بمناعة التعريف، كما لا يتيح تفسير ما يوجد من اختلاف بين المجاز والكناية. هذا بالإضافة إلى الاختلاف القائم بين آليات العمل الخاصة بالأشكال البلاغية التى تندرج تحت مصطلح المجاز.

إن هذا الاختلاف بين أشكال المجاز وما يوجد من تقاطع بين آلية عمل الكناية وآلية العمل الخاصة بأحد أشكال المجاز (ما يعرف بالمجاز المرسل) هو –فيما يبدو– ما دفع بعبد القاهر إلى أن يركز فى (الدلائل) على آلية عمل كل من الكناية، وكل شكل من أشكال المجاز على حدة، وأن يشتق ويصوغ مفهوم ("المعنى" / "معنى المعنى") وهو ما يبدو لى أن أحد الدوافع الأساسية وراء صياغته واشتقاقه من مقولة العدول هو محاولة الانفلات من تقديم تعريف جامع مانع للمجاز والانطلاق من مفهوم يستوعب كل ما يندرج تحت المجاز، وما ليس مجازياً فى الوقت نفسه؛ فيتيح له استيعاب الكناية أيضاً، واستيعاب المشترك فى آلية الإحالة بينها جميعاً، وهو ما يتمثل فى الحركة من (المعنى = صورة المعنى) إلى (معناه = معنى المعنى) أى فيما نعتناه بـ (التدال) الذى ينطبق على كل هذه الأنواع البلاغية.

وإذا كان يمكن القول إن عبد القاهر قد اشتق مفهوم ("المعنى" / "معنى المعنى") من مفهوم (العدول) فإن هذا لا يعنى تطابق المفهومين؛ ذلك أن المفهوم الأول يعكس علاقة المتلقى فحسب بالمجاز أو الكناية أو لنقل إنه مصوغ من زاوية المتلقى، فى حين أن مفهوم العدول ينطبق –فى الوقت ذاته – على المرسل والمتلقى، أى فى حالة التشكل والتمثيل و/ فى حالة التمثل والتفسير. ولهذا فإن عبد القاهر يستخدم المصطلح الثانى فى سياق تشكل المزية فحسب، ويزاوج بين المصطلحين فى سياق معاينة تحليلها شارحاً العدول فى هذا السياق بـ ("المعنى" / "معنى المعنى")، ولكن يظل كمّ حضور هذا الأخير أعلى بكثير من الأول.

وإذا كان هذا هو وجه الاختلاف بين (الأسرار) و(الدلائل) فى النظر إلى (المجاز) فإنه يمكن القول إن عبد القاهر يعى طبيعة الاختلافات التصورية بين أشكال المجاز المختلفة فى

(الأسرار) و(الدلائل) على حد سواء. كما انه يدرك كذلك اختلاف التمثيل اللغوى بين هذه الأنواع، ولكن بقدر من التعثر فى (الأسرار) وببعض الغموض فى (الدلائل)، وهما أمران يمكن القول أنهما ليسا مضبوطين على نحو دقيق حتى الآن.

١-٤-١

فيما يتعلق بالاختلافات التصورية لعمل أنواع المجاز، فإنه يمكن القول إن عبد القاهر يدرك بوعى شديد كون المجاز آلية تصورية وعقلية قارة فى العقل الإنسانى عامة وإنه ليس -ب الأساس - منتجاً لغوياً يتفاوت حضوره أو ينعدم من جماعة لغوية لأخرى وفقاً لنسبية خصائصها اللغوية، فـ " *إذا ذكر المجاز فالوجه أن يضاف إلى العقلاء جملةً ولا تستعمل لفظة توهم أنه من عرف هذه اللغة وطرقها الخاصة بها*" (١٣٤) وإذا كان هذا هو منظور عبد القاهر للمجاز: بوصفه قانوناً عقلياً وآلية تصورية فإنه يرى أنه يعمل من خلال مبدئين أساسين.

أول هو مبدأ التشابه أو المشابهة، وهو ما تعمل الاستعارة بأنواعها المختلفة وفقا له (١٣٥).

وثان هو مبدأ الملابسة والمجاورة حيث "*وقوع الشيء على ما يتصل به وتكثر ملابسته إياه*" (١٣٦) وحيث " *الحكم يتادى إلى الشىء من غيره، وكما يعبق الشىء برائحة ما يجاوره وينصبغ بلون ما يدانيه.*" (١٣٧)، وحيث "*ينظر من شىء إلى شىء*" (١٣٨)، وهو ما تتنوع علاقاته وتتعدد.

أما الكناية التى جعلها عبد القاهر قسماً مستقلاً فهو يرى أنها تعمل -أيضاً- وفق المبدأ السالف: إذ هى "*أن يريد متكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، ولكن يجىء إلى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه*" (١٣٩)

١-٤-٢

أما بالنسبة لمبدأ المشابهة فإن عبد القاهر يفرق بين نوعين من الاستعارة:

استعارة يمكن وصفها بأنها مرجعية تحيل على مرجع يمكن أن يشار إليه وينص عليه فى (العالم) مادياً أو تصورياً "*وذلك قولك "رأيت أسداً" وأنت تعنى رجلا شجاعاً و"عنت لنا ظبية" وأنت تعنى امرأة و "أبديت نوراً" وأنت تعنى هدىً وبياناً*

*وحجة وما شاكل ذلك، فالاسم فى هذا كله كما تراه متناول شيئاً معلوماً يمكن أن ينص عليه فيقال إنه عُنى بالاسم.*" (١٤٠) ، وهذا النوع تسهل ترجمته إلى التشبيه الذى هو المغزى من كل استعارة إذ "*يأتيك عفواً*" كقولك في "*رأيت أسداً*" "*رأيت رجلا كالأسد*". " (١٤١)

واستعارة أخرى على العكس من هذه يمكن وصفها بأنها لا مرجعية، أو لا تحيل على العالم ولكن تحيل على ذاتها ومرجعها يتم تكوينه تصورياً وليس معطى من معطيات العالم، إذ:

"*لا يبين شيء يشار إليه فيقال هذا هو المراد بالاسم والذى استعير له وجعل خليفة لاسمه الأصلى ونائبا منابه، ومثاله قول لبيد:*

*وغداة ريح قد كشفت وقرة ** إذ أصبحت بيد الشمال زمامها*

*وذلك أنه جعل للشمال يداً ومعلوم أنه ليس هناك مشار إليه يمكن أن تجرى اليد عليه كإجراء الأسد والسيف على الرجل فى قولك " انبرى لى أسد يزأر" و "سللت سيفاً على العدو لا يفل"*." حيث إن لك "*فى هذا كله ذاتا ينص عليها، وترى مكانها فى النفس، إذا لم تجد ذكراً فى اللفظ؛ وليس لك شيء من ذلك فى بيت لبيد... وحكم الزمام فى استعارته للغداة حكم اليد فى استعارتها للشمال إذ ليس هناك مشار إليه*". (١٤٢)

وهذه الاستعارة تتعذر ترجمتها إلى التشبيه "*وإن رمته ... وجدته لا يؤاتيك تلك المؤاتاة إذ لا وجه/ أن تقول "إذ أصبح شيء مثل اليد للشمال" أو حصل شبيه باليد للشمال" وإنما يترائى لك التشبيه بعد أن تخرق إليه ستراً، وتعمل تأملا وفكراً، وبعد أن تغير الطريقة وتخرج عن الحد الأول.*" (١٤٣)

وإذا كان عبد القاهر ينظر إلى هذين النوعين فى (الأسرار) من خلال مفهوم النقل فإنه فى الواقع يحاول التفريق بينهما فى (الدلائل) أيضاً ولكن فى ضوء مفهوم الادعاء الذى تحول من كونه عبارة شارحة فى (الأسرار) إلى مفهوم فى (الدلائل) فيرى أن

"*الاستعارة : أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح*

*بالتشبيه وتظهره وتجىء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه تريد أن تقول : رأيت رجلا هو كالأسد فى شجاعته وقوة بطشه سواء، فتدع ذلك وتقول : "رأيت أسداً".*

*وضرب آخر من "الاستعارة"، وهو ما كان نحو قوله:*

*إذ أصبحت بيد الشمال زمامها*

*هذا الضرب، وإن كان الناس يضمونه إلى الأول حيث يذكرون الاستعارة فليسا سواء. وذاك أنك فى الأول تجعل الشىء الشىء / ليس به، وفى الثانى للشىء الشىء ليس له.*

*تفسير: هذا أنك إذا قلت : " رأيت أسداً" ، فقد ادعيت فى إنسان أنه أسد،، وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسداً. وإذا قلت: "إذ أصبح بيد الشمال زمامها"، فقد ادعيت / أن للشمال يداً ، ومعلوم أنه لا يكون للريح يد." (١٤٤)*

يبدو عبد القاهر فى محاولته تلك لصياغة الفرق بين هذين النوعين للاستعارة وكأنه يحدس بوجود اختلاف أساسى لآلية عمل المشابهة فى الحالتين وهو ما يمكن أن يفسر بأن المشابهة فى الحالة الأولى تكون بين تمثيلين دلاليين يشتركان فى سمة رئيسية أولى هى الشجاعة فى حالة "رأيت أسداً" حيث تتم الإحالة بكيان مخصص بالسمة السالفة على كيان آخر. فى حين فى الحالة لثانية تكون المشابهة بين تمثيلين دلاليين يختلفان فى سمة رئيسية أولى (١٤٥) هى فى حالة "بيد الشمال زمامها" (+ مُصَرِّف) فى مقابل (− مُصَرِّف) وهو ما حاول عبد القاهر أن يسعى للاقتراب منه دون أن يستطيع أن ينص عليه.

ومع ذلك فإنه يمكن القول إن فى ملاحظة عبد القاهر عن غياب المرجع فى النوع الثانى وحضوره فى النوع الأول تنبهاً لافتاً إلى غلبة الطابع التكوينى للمشابهة فى النوع الثانى مقارنة بالنوع الأول.

١-٤-٣

أما بالنسبة لمبدأ المجاورة فإن عبد القاهر يميز مجموعة من العلاقات التصورية العاملة وفقه، فيرصد ثلاث علاقات أساسية هى : علاقة السبب بالمُسبِّب حيث يقول:

*"ومن أوضح ما يدل على أن إثبات الفعل للشىء على سبب*

*يتضمن إثباته للمسبِّب من حيث لا يتصور دون تصوره أن تنظر إلى الأفعال المسندة إلى الأدوات والآلات، كقولك "قطع السكين" و"قتل السيف" ، فإنك تعلم أنه لا يقع فى النفس من هذا الإثبات صورة ما لم تنظر إلى إثبات الفعل للمعمل للأداة والفاعل بها، فلو فرضت أن لا يكون ههنا قاطع بالسكين ومصرف لها أعياك أن تعقل من قولك "قطع السكين" معنى بوجه من الوجوه، وهذا من الوضوح بحيث لا يشك عاقل فيه وهذه الأفعال المسندة إلى من تقع تلك الأفعال بأمره كقولك "ضرب الأمير الدرهم" و "بنى السور" لا تقوم فى نفسك صورة لإثبات الضرب والبناء فعلاً للأمير بمعنى الأمر به حتى تنظر إلى ثبوتهما للمباشر لهما على الحقيقة."* (١٤٦)

/ وعلاقة الجزء بالكل " *كتسميتهم الرجل عيناً إذا كان ربيئة والناقة ناباً"*.(١٤٧)

/ وعلاقة الحامل بالمحمول *"نحو تسميتهم المزادة راوية للبعير الذى يحملها فى الأصل وكتسميتهم البعير حفضاً وهو اسم لمتاع البيت الذى يحمل عليه"* (١٤٨)

هذه هى العلاقات الثلاثة الأساسية التى يرصدها عبد القاهر، وما يورده من أمثلة أخرى يندرج تحتها فى أغلبه وفق تصور عام لكل علاقة من هذه العلاقات، وهو ما يمكن أن يعاد تنظيمه بشكل مختلف إلا أن ما يعنينا، فى هذا السياق، هو الإشارة إلى تنبه عبد القاهر للأشكال الأساسية لعمل هذا المبدأ وما يوجد بينها من اختلاف أساسى.

١-٤-٤

أما إذا ما أتينا إلى رصد عبد القاهر إلى اختلاف التمثيل اللغوى الخاص بآلية عمل المشابهة فى النوعين السالفين للاستعارة فإننا نجده يقرن على نحو واضح بين اختلاف آلية عمل المشابهة فى كل منهما وما ينتج عن هذا من اختلاف فى كيفية التمثيل اللغوى لهما فيرى أن النوع الأول يعمل من خلال إنابة (١٤٩) الدال المستعار سواء كان اسما أو فعلا (١٥٠) عن دال المستعار له، أما النوع الثانى *"فأنت تجد الشبه المنتزع لا يلقاك من المستعار نفسه بل مما يضاف إليه"* (١٥١)

أما فيما يتعلق بالتمثيل اللغوى لعلاقات المجاورة فإن عبد القاهر يلح على مفهوم الإثبات النحوى ولهذا يقرن بين المجاز العقلى فى (الأسرار) (١٠٢) والحكمى فى (الدلائل)، و الجملة من الكلام. (١٠٣)

لعله يمكن القول إن التمثيل اللغوى لهذه العلاقات سواء لدى عبد القاهر أو فى التراث عموماً يتطلب درساً مفصلا ومستقلاً وهو ما لم يكن يمثل بؤرة عملنا؛ ولذلك اكتفينا بالإشارة فحسب إلى تنبهه إلى العلاقة بين اختلاف المبادئ التصورية للمجاز واختلاف آلية التمثيل اللغوى المنجز لها على نحو عام.

أما إذا تساءلنا عن الوظيفة الأساسية والمهيمنة للمجاز والكناية أى ما يقع فى حيز ("المعنى" / "معنى المعنى") فمن المعلوم أن الجواب لن يكون إلا الإثبات إذ ليست كلها إلا من قبيل إثبات الصفة أو الحكم بشاهده وبرهانه ودليله، والتأكيد والتشديد فى قوة الإثبات (١٠٤).

وأخيراً فلعله يكون قد اتضح بعضٌ من جواب عبد القاهر عن (كيفية معاينة المزية).

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص٤٥٢.

(٢) أنظر المصدر السابق المدخل ص ص ٣-١١.

(٣) المصدر نفسه ص ص ٤٦٨-٤٦٩.

(٤) أنظر المصدر نفسه ص ٤١٢، ص ٥٣٠.

(٥) المصدر نفسه ص ص ٨١-٨٢.

(٦) المصدر نفسه ص ٨٧.

(٧) المصدر نفسه

(٨) المصدر نفسه ص ٢٥٠.

(٩) حول الفارق بين أسلوبية اللغة وأسلوبية الخطاب أنظر بييرجيرو الأسلوب والأسلوبية، ترجمة منذر عياش ص ص ٤٤-٤٦، وأنظر أيضا حول مفهوم كل من المتغيرات الأسلوبية والخواص الأسلوبية، سعد مصلوح، الدراسة الإحصائية للأسلوب بحث في المفهوم والإجراء والوظيفة، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون العدد الثالث ١٩٨٩ ص ١١٢.

(١٠) أنظر بييرجيرو المرجع السابق ص ٤٥.

(١١) أنظر ياكبسون شعر النحو ونحو الشعر ضمن قضايا الشعرية ترجمة محمد الولي ومبارك حنون ص ص ٦٣-٧٥.

(١٢) عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز ص ١٠٧ وأنظر نص سيبويه في الكتاب ج ١ ص ٣٤، ص ٥٦، ج ٢ ص ١٤٣.

(١٣) المصدر السابق ص ص ١٠٧ - ١٠٨.

(١٤) المصدر نفسه ص ١٠٨.

(١٥) المصدر نفسه ص ص ١٠٨ - ١٠٩.

(١٦) المصدر نفسه ص ص ١١٠ - ١١١، وممن يقولون بأنه للتصرف في اللفظ ابن جني أنظر الخصائص ج ١ ص ٣١٧، وج٢ ص ٣٩٢.

(١٧) حول أنواع الطلب أنظر السكاكي مفتاح العلوم ص ص ٢٠٢ - ٢٢٨.

(١٨) عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز ص ٥٤١.

(١٩) المصدر السابق ص ص ٥٤٣ - ٥٤٤.

(٢٠) المصدر نفسه ص ١٧٣.

(٢١) المصدر نفسه ص ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٢٢) المصدر نفسه ص ١٧٥.

(٢٣) المصدر نفسه ص ١٧٦.

(٢٤) المصدر نفسه ص ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٢٥) المصدر نفسه ص ١٧٧.

(٢٦) المصدر نفسه ص ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٢٧) المصدر نفسه ص ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٢٨) المصدر نفسه ص ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢٩) المصدر نفسه ص ص ١٨٠ - ١٨١.

(٣٠) أنظر كلاً من السكاكي مفتاح العلوم ص ٢١٣ وابن هشام قطر الندى وبلل الصدى ص ص١١٢ - ١١٣.

(٣١) عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز ص ص ١٨١ - ١٨٢.

(٣٢) المصدر السابق ص ص ١٨٢-١٨٤.

(٣٣) المصدر نفسه ص ٢٠٠، وانظر ص ٢٠١.

(٣٤) المصدر نفسه ص ٢١١.

(٣٥) المصدر نفسه ص ٢١٢.

(٣٦) أنظر فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الاعجاز ص ١٨٠ حيث يورد قصة الكندي مع أبي العباس وينص على أنه أبو العباس (المبرد)

(٣٧) أنظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز ص ٣١٥.

(٣٨) المصدر السابق ص ٣١٦، وانظر ص ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٣٩) المصدر نفسه ص ٢٧٣.

(٤٠) المصدر نفسه ص ص ٢٧٣ - ٢٧٤ وانظر نماذج لحضور هذه الوظيفة في بعض الشواهد القرآنية ص ص ٣١٦ - ٣١٧.

(٤١) المصدر نفسه ص ٣١٧.

(٤٢) المصدر نفسه ص ص ٣١٧ - ٣١٨.

(٤٣) المصدر نفسه ص ص ٣١٨ - ٣١٩.

(٤٤) المصدر نفسه ص ٣٢٠.

(٤٥) المصدر نفسه ص ص ٣٢٠ - ٣٢١.

(٤٦) المصدر نفسه ص ص ٣٢١ - ٣٢٢.

(٤٧) المصدر نفسه ص ٣٢٦.

(٤٨) المصدر نفسه ص ٣٢٨.

(٤٩) المصدر نفسه ص ٣٢٩.

(٥٠) المصدر نفسه ص ٣٣٠.

(٥١) المصدر نفسه ص ٢٣٢
(٥٢) المصدر نفسه ص ص ٢٣١ - ٢٣٢.
(٥٣) المصدر نفسه ص ص ٢٣٠ - ٢٣١.
(٥٤) المصدر نفسه ص ص ٢٣٣ - ٢٣٤.
(٥٥) أنظر موقفه من علاقات التركيب في أبيات المتنبي وأبي تمام، المصدر نفسه ص ص ٨٣-٨٤.
(٥٦) انظر المصدر نفسه ص ٨٤.
(٥٧) المصدر نفسه ص ٢٣٥.
(٥٨) المصدر نفسه ص ٢٣٧.
(٥٩) المصدر نفسه ص ٢٣٧.
(٦٠) حول قصر القلب في حالة قصر الموصوف على الصفة أنظر السكاكي. مفتاح العلوم ص ٢٩٠.
(٦١) عبد القاهر الجرجاني. دلائل الاعجاز ص ٢٤٦.
(٦٢) المصدر السابق ص ٢٣٨.
(٦٣) المصدر نفسه ص ص ٢٣٨-٢٣٩.
(٦٤) أنظر المصدر نفسه ص ص ٢٤٣.
(٦٥) المصدر نفسه ص ١٠٦.
(٦٦) سيبويه الكتاب ج ١ ص ص ٢٣-٢٤.
(٦٧) المصدر السابق ص ٢٠٣.
(٦٨) عبد القاهر الجرجاني دلائل الاعجاز ص ص ١٠٦-١٠٧.
(٦٩) المصدر السابق ص ١١٠.
(٧٠) أنظر سيبويه. الكتاب ج١ ص ٣٤، ص٥٦، ص٨١، ص١٤٢ على سبيل المثال.
(٧١) انظر عبد القاهر الجرجاني دلائل الاعجاز ص ١١١.
(٧٢) أنظر المصدر السابق ص ١١٢.
(٧٣) المصدر نفسه ص ١١٣ بتصرف.
(٧٤) المصدر نفسه ص ١١٣.
(٧٥) المصدر نفسه ص ١١٤.
(٧٦) المصدر نفسه ص ١١٥.
(٧٧) المصدر نفسه ص ١١٦.
(٧٨) المصدر نفسه
(٧٩) المصدر نفسه بتصرف ص ص ١١٦-١١٧.
(٨٠) المصدر نفسه ص ١١٨.
(٨١) المصدر نفسه ص ص ١٢٠-١٢١.
(٨٢) المصدر نفسه ص ص ١٢١ -١٢٢.

(٨٣) المصدر نفسه ص ١٢٤.

(٨٤) أنظر المصدر نفسه ص ص ١٢٤ -١٢٥.

(٨٥) المصدر نفسه ص ص ١٢٦-١٢٧.

(٨٦) المصدر نفسه ص ١٢٨.

(٨٧) المصدر نفسه ص ١٣٣.

(٨٨) المصدر نفسه ص ١٣٢.

(٨٩) المصدر نفسه ص ١٢٨.

(٩٠) المصدر نفسه ص ص ١٢٩-١٣١.

(٩١) المصدر نفسه ص ١٣١، وانظر نص كلام سيبويه فى: سيبويه. الكتاب ج١ ص ٨١.

(٩٢) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الإعجاز ص ١٣٢.

(٩٣) المصدر السابق ص ١٣٤.

(٩٤) المصدر نفسه س ١٣٤.

(٩٥) المصدر نفسه ص ص ١٣٤-١٣٥.

(٩٦) المصدر نفسه ص ١٣٨.

(٩٧) أنظر المصدر نفسه ص ص ١٣٨-١٤٠.

(٩٨) المصدر نفسه ص ١٣٥.

(٩٩) المصدر نفسه ص ١٤٢.

(١٠٠) المصدر نفسه ص ١٤٢.

(١٠١) انظر السكاكى مفتاح العلوم ص ٢٠٨.

(١٠٢) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الاعجاز ص ١٤٣.

(١٠٣) المصدر السابق ١٠٤.

(١٠٤) أنظر المصدر نفسه ص ١٠٩.

(١٠٥) أنظر سيبويه. الكتاب ج١ ص ٢٢٢.

(١٠٦) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الإعجاز ص ١٤٦.

(١٠٧) المصدر السابق. ص١٤٦.

(١٠٨) أنظر مصطفى ناصف، النحو والشعر قراءة فى دلائل الإعجاز مجلة فصول المجلد الأول العدد الثالث ابريل ١٩٨١. ص ص ٣٦-٤٠.

(١٠٩) عبد القاهر الجرجانى . دلائل الإعجاز. ص ص ١٤٧-١٥١.

(١١٠) المصدر السابق ص ١٥٣.

(١١١) المصدر نفسه ص ١٥٤ بتصرف

(١١٢) أنظر المصدر نفسه ص ١٥٥.

(١١٣) المصدر نفسه ص ص ١٥٥-١٥٦.

(١١٤) أنظر المصدر نفسه ص ص ١٥١ -١٥٢.

(١١٥) حول مفهوم النص بوصفه مجموعة من الجمل المتتابعة أنظر جون لاينز. اللغة والمعنى والسياق ص ٢١٨، وما بعد.

(١١٦) نستوحى هنا منظور التداوليين من أصحاب نظرية أفعال الكلام أنظر جون لاينز المرجع السابق ص ص ١١٨-٢٦٧ .

(١١٧) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الاعجاز ص ٢٢٣.

(١١٨) المصدر السابق ص ٢٢٣.

(١١٩) المصدر نفسه ص ٢٢٤.

(١٢٠) أنظر السكاكى مفتاح العلوم ص ٢٥٢.

(١٢١) حول النظر إلى السلوك اللغوى بوصفه مؤسسا على مبدئى المعقولية والتعاون أنظر جون لاينز. اللغة والمعنى والسياق ص ٢٣٤، وما بعد.

(١٢٢) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الإعجاز. ص ص ٢٢٤-٢٢٥.

(١٢٣) المصدر السابق ص ٢٢٥.

(١٢٤) المصدر نفسه ص ٢٢٦.

(١٢٥) المصدر نفسه ص ٢٢٧.

(١٢٦) المصدر نفسه ص٢٣٢، وانظر ما بعدها حيث أمثلة أخرى للظاهرة ذاتها.

(١٢٧) عبد القاهر الجرجانى. أسرار البلاغة ص ٣٥٦.

(١٢٨) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الإعجاز. ص ص ٦٦-٦٧.

(١٢٩) المصدر السابق. ص ص ٣٦٦-٣٦٧.

(١٣٠) المصدر نفسه. ص ص ٤٣٢-٤٣٥.

(١٣١) المصدر نفسه. ص ص ٤٣٥-٤٣٧.

(١٣٢) عبد القاهر الجرجانى. أسرار البلاغة. ص ص ٣٤٤-٣٤٥، وانظر ما قبل وما بعد.

(١٣٣) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الإعجاز. ص ص ٤٤٨-٤٥٠.

(١٣٤) عبد القاهر الجرجانى. أسرار البلاغة. ص٣٢.

(١٣٥) أنظر المصدر السابق. ص٥١ على سبيل المثال.

(١٣٦) المصدر نفسه. ص٣٧١.

(١٣٧) المصدر نفسه. ص٣٦٦.

(١٣٨) المصدر نفسه. ص٣٥٧.

(١٣٩) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الإعجاز. ص٦٦.

(١٤٠) عبد القاهر الجرجانى. أسرار البلاغة. ص٤٢.

(١٤١) المصدر السابق. ص٤٤.

(١٤٢) المصدر نفسه. ص ص٤٣-٤٤.

(١٤٣) المصدر نفسه ص ص ٤٤-٤٥.

(١٤٤) عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز ص٦٧.

(١٤٥) أنظر محمد غاليم. التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم ص ص ١٠٧-١١٣، ص١٣٢، حيث استفدنا منه في هذه التفرقة.

(١٤٦) عبد القاهر الجرجاني. أسرار البلاغة. ص ص ٢٥٨-٢٥٩.

(١٤٧) المصدر السابق. ص٣٦٧.

(١٤٨) المصدر نفسه. ص ص ٣٦٦-٣٦٧.

(١٤٩) أنظر المصدر نفسه ص٣٠٩، ص ص ٤٢-٤٣.

(١٥٠) أنظر المصدر نفسه. ص ص ٤٨- ٤٩.

(١٥١) المصدر نفسه. ص٤٥.

(١٥٢) المصدر نفسه. ص ٣٧٦ وما بعد.

(١٥٣) أنظر عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز. ص٢٩٣ وما بعد.

(١٥٤) أنظر المصدر السابق ص ص ٧٠-٧٣.

# المصادر والمراجع

# المصـــادر


**ابن المعتز ، عبد الله**

– كتاب البديع، تحقيق إغناطيوس كراتشقوفسكي مكتبة المثنى ، بغداد ١٩٧٩.

**ابن جني ، أبو الفتح عثمان :**

– الخصائص ، تحقيق محمد على النجار ، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت د. ت.

**ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد :**

– المقدمة ، تحقيق وشرح وتعليق ، على عبد الواحد وافى ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٨١.

**ابن طباطبا ، محمد بن أحمد العلوى :**

– عيار الشعر ، تحقيق وتعليق طه الحاجرى، ومحمد زغلول سلام، المكتبة التجارية ، القاهرة ١٩٥٦.

**ابن سنان ، الأمير أبو محمد بن عبد الله بن محمد :**

– سر الفصاحة ، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدى مكتبة صبيح ، القاهرة ١٩٦٩.

**ابن قتيبة :**

– الشعر والشعراء ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٢.

**ابن وهب ، أبو الحسين اسحق بن إبراهيم :**

– البرهان فى وجوه البيان ، تحقيق أحمد مطلوب ، وخديجة الحديثى ، بغداد ١٩٦٧.

**أبو نواس ، الحسن بن هانئ :**

– ديوان أبى نواس، حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٨٤.

**أرسطوطاليس :**

– الخطابة – الترجمة العربية القديمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩.

**الآمدى ، أبو القاسم الحسن بن بشر :**

– الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى ، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٢.

**الباقلانى ، أبو بكر محمد بن الطيب :**

– إعجاز القرآن : تحقيق السيد أحمد صقر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٧.

– الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهر به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ، مكتبة الخانجى، القاهرة ١٩٦٣

**التبريزى ، الخطيب**

شرح ديوان أبى تمام ، ط ٤ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٢.

**التهانوى ، محمد على الفاروقى**
- كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ٤ . تحقيق لطفى عبد البديع . الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧.
**الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر :**
- البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٨٥
- رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٧٩
**الجرجانى ، عبد القاهر :**
- أسرار البلاغة ، تحقيق هـ . ريتر : مطبعة وزارة المعارف ، استنبول ١٩٥٤
- دلائل الاعجاز ، قرأه وعلق عليه أحمد محمد شاكر ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٨٤
**الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :**
- نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ، تحقيق وتقديم إبراهيم السامرائى ، ومحمد بركات حمدى ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان ١٩٨٥.
**الرّمانى ، أبو الحسن على بن عيس :**
- النكت فى إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ، حققه وعلق عليه محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦.
**السكاكى ، الإمام أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر بن محمد بن على**
- مفتاح العلوم ، ضبطه وكتبه وعلّق عليه نعيم زرزو، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٧
**السيوطى ، عبد الرحمن جلال الدين :**
المزهر فى علوم اللغة وأنواعها ، شرحه وضبطه وصححه وعلق حواشيه، محمد أحمد جاد المولى، وعلى محمد البجاوى ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت د.ت.
**العسكرى ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل**
- كتاب الصناعتين تحقيق على محمد البجاوى ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة الحلبى القاهرة ١٩٧١
**القاضى الجرجانى ، على بن عبد العزيز :**
- الوساطة بين المتنبى وخصومه ، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلى محمد البجاوى ، المكتبة العصرية ، بيروت د.ت.
**القاضى عبد الجبار ، أبو الحسن الأسد آبادى**
- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، حقق باشراف طه حسين ، وإبراهيم مدكور وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، القاهرة ١٩٦٠ - ١٩٦٥.
- جـ ٧ ، خلق القرآن ، تحقيق إبراهيم الابيارى ١٩٦١
- جـ ١٥ ، التنبؤات والمعجزات ، تحقيق محمود الخضيرى ومحمود قاسم ١٩٦٥
- جـ ١٦ ، إعجاز القرآن ، تحقيق أمين الخولى ١٩٦٠
- شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة القاهرة ١٩٦٥

**المرزوقى ، أبو على أحمد بن محمد بن الحسن**

- شرح ديوان الحماسة ، شرحه أحمد أمين وعبد السلام هارون ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨

**النفرى ، محمد بن عبد الجبار بن الحسن :**

- المواقف والمخاطبات ، تصحيح أرثر يوحنا أربرى ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ، د.ت.

**بشار، بن برد**

- ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٦

**قدامة، أبو الفرج بن جعفر**

- نقد الشعر ، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجى ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٩.

**متى بن يونس**

- كتاب أرسطوطاليس فى الشعر ، تحقيق شكرى عياد ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ١٩٦٧.

# المراجع العربية


**أحمد بدوى :**

- عبد القاهر الجرجانى ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٢.

**الفت كمال الروبى:**

نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ط١٠، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣.

**جابر عصفور:**

- الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى دار المعارف، القاهرة
- تعارضات الحداثة، (مجلة فصول، المجلد الأول- القدد الأول)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة أكتوبر ١٩٨٠.
- قراءة محدثة فى ناقد قديم «ابن المعتز»، (مجلة فصول المجلد السادس- العدد الأول)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ديسمبر ١٩٨٥.
- مفهوم الشعر- دراسةفى التراث النقدى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨.

**حمادى صمود:**

التفكير البلاغى عند العرب، «أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراذة»، منشورات الجامعة التونسية، تونس ١٩٨١.

**رمزية الغريب:**

التقويم النفسى والتربوى، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٠.

**زكى نجيب محمود:**

- جابر بن حيان، سلسلة أعلام العرب، ع٣٠، ط٢٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥.
- نحو فلسفة عملية، ط١٠، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٨.

**سعد مصلوح :**

- الدراسة الإحصائة للأسلوب (مجلة عالم الفكر المجلد العشرون العدد الثالث)، ديسمبر ١٩٨٠.

**شاكر عبد الحميد سليمان:**

- الطفولة والإبداع، الجزء الثالث، منشورات الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، ع. ١٠ من سلسلة الدراسات العلمية الموسمية المتخصصة، الكويت، مايو، ١٩٨٩.

- العلمية الإبداعية فى فن التصوير، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٧.

**شوقى ضيف:**

- البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١.

**عبد الحكيم راضى:**

- نظرية اللغة فى النقد العربى، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٨٠.

**عبد الفتاح كليطو:**

الحكاية والتأويل، دراسات فى السرد العربى ط١٠، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ١٩٨٨.

**عبد القادر القط:**

النقد العربى القديم والمنهجية، (مجلة فصول، المجلد الأول- العدد الثالث)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، إبريل ١٩٨١.

**عزمى إسلام:**

لدفيج فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، العدد التاسع عشر، دار المعارف، د.ت.

**كمال أبو ديب:**

جدلية الخفاء والتجلى، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨١.

**محمد أحمد خلف الله:**

من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده، ط٢ معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧٠.

**محمد عابد الجابرى:**

نقد العقل العربى، الجزء الثانى، بنية العقل العربى، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠.

**محمد غاليم:**

التوليد الدلالى فى البلاغة والمعجم، دار توبقال، الدار البيضاد، ١٩٨٧.

**مصطفى ناصف:**

- نظرية المعنى فى النقد العربى، دار الأندلس - بيروت ١٩٨١

- النحو والشعر قراءة فى دلائل الإعجاز (مجلة فصول - المجلد الأول - العدد الثالث)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة إبريل ١٩٨١

**موفق لحمداني:**

- اللغة وعلم النفس «دراسة للجوانب النفسية للغة»، طبع مطابع مديرية الكتب لطباعة والنشر جامعة الموصل- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي العراقية ١٩٨٢.

**نصر حامد أبو زيد:**

- الاتجاه العقلي في التفسير، ط٢٠، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣.

- مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية، (مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأول) الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤.

**جعفر نوري:**

اللغة والفكر، نشر وتوزيع مكتبة التومي، الرباط ١٩٧١.

**يمنى طريف الخولي:**

إشكالية الزمان في الفلسفة والعلم، (مجلة ألف، العدد التاسع)، دار إلياس، القاهرة ١٩٨٩.

## المراجع المترجمة


**ارسطو**

- فن الشعر، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت دت.

**البرميت ، فرانسو:**

- التفكير بدون اللغة، ترجمة أمين محمود الشريف، (مجلة ديوجين العدد الحادي والستون)، يوليه ١٩٨٣ مطبوعات اليونسكو.

**آلتوسير ، لوي:**

- الجدل المادي (في تفاوت الأصول)

ضمن (قراءات في المادية الجدلية) تحرير وترجمة قيس الشامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧١.

- الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية ضمن كتاب (دراسات لا إنسانوية) ترجمة وتقديم سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١.

**آلتوسير ، لوي ، وعدد من المفكرين:**

- قراءة رأس المال، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق ١٩٧٤.

**ايجلتون ، تيري:**

- الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، الطبعة الثانية، منشورات عيون، الدار البيضاء ١٩٨٦.

**ايخنباوم ، بوريس، وآخرون:**

- نظرية المنهج الشكلي - نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة ابراهيم الخطيب، ط.١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت لبنان، والشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٢.

**ايفانس ، ريتشارد:**

- جان بياجيه يتكلم، حوار، ترجمة محمد بولعيش، (مجلة بيت الحكمة، السنة الأولى، العدد الثاني)، الدار البيضاء، المغرب، يوليو ١٩٨٦.

**ايفانس ريتشارد و آخران:**

- نموذج النمو حسب بياجيه، ترجمة مصطفى خلال، (مجلة بيت الحكمة، السنة الأولى، العدد الثاني)، الدار البيضاء، المغرب، يوليه ١٩٨٦

**باختين ميخائيل:**

- الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكرى، ويمنى العيد، دار توبقال - الدار البيضاء ١٩٨٦.

**بارت رولان:**

مبادىء فى علم الأدلة، ترجمة وتقديم محمد البكرى، الدار البيضاء المغرب، فبراير ١٩٨٦.

**بارتليت ف.ث:**

- التفكير المغامر، ضمن الكتاب "الإبداع نصوص مختارة".

نشر ب . ى. فرنون، ترجمة عبد الكريم ناصيف، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق ١٩٨١.

**باشلار غاستون**

- العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ١٩٨٤.

- تكوين العقل العلمى، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢.

**برجسون هنرى:**

- التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤.

**بورشنيف ب:**

- علم النفس الاجتماعى والتاريخ، ترجمة مسعد رحمى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٦.

**بويسانس اريك:**

- اللغة والفكر، ترجمة حُمَيش محمد توفيق، (مجلة الثقافة الجديدة، العدد التاسع عشر)، المغرب، ١٩٨١.

**بنفنست ، إميل :**

- سيميولوجيا اللغة، ترجمة سيزا قاسم ضمن كتاب (أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا) إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد. دار إلياس، القاهرة ١٩٨٦.

**بياجيه ، جان:**

- علم النفس وفن التربية، ترجمة محمد بردوزى، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨.

**تودوروف ، تزفيتان:**

- الشعرية، ترجمة شكرى المبخوت ورجاء بن سلامة منشورات دار توبقال - الدار البيضاء ١٩٨٧.

**جارودى ، روجيه:**

- النظرية المادية فى المعرفة، تعريب ابراهيم قريط دار دمشق، سورية د.ت.

جدانوف .ل ، جدانوف غ:

– الفيزياء ، ترجمة جمال الدباغ، دار مير للطباعة والنشر، موسكو ١٩٨٦.

جيرو ، بيير:

– الأسلوب والأسلوبية، ترجمة ، منذر عياشي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت.

دونا لدسون ، مارجريت:

– نظرية جان بياجه في النمو الذهني، ترجمة مصطفى كمال، (مجلة بيت الحكمة، السنة الأولى، العدد الثاني)، الدار البيضاء، المغرب، يوليه ١٩٨٦.

دى سويسر، فردينايد:

دروس في الألسنية العامة، تعريب: صالح القرمادى ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٥.

ستالين، جوزيف:

– الماركسية وقضايا علم اللغة، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، د.ت.

شتراوس ، ليفى:

الفكر البرى، ترجمة نظير جاهل، ط.١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٤.

فوكو، ميشيل:

– الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدى وآخرين، مركز الإنما القومى، بيروت ١٩٨٩ –١٩٩٠.

لاينز، جون:

– اللغة والمعنى والسياق ترجمة عباس وهاب صادق، دار الشئون الثقافية للنشر، بغداد، ١٩٨٧.

لوغورن، ميشال:

– الاستعارة والمجاز المرسل، ترجمة حلا. ج، صليبا، ومراجعة هنرى زغيب،ط. ١، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ١٩٨٨

ماشيرى ، بيير:

– لينين ناقداً لتولستوى، ترجمة عبد الرشيد الصادق المحمودى، (مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الثالث)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة يونيو ١٩٨٥.

ياكبسون ، رومان:

– قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولى، ومبارك حنون، ط.١، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨

## المراجع الأجنبية

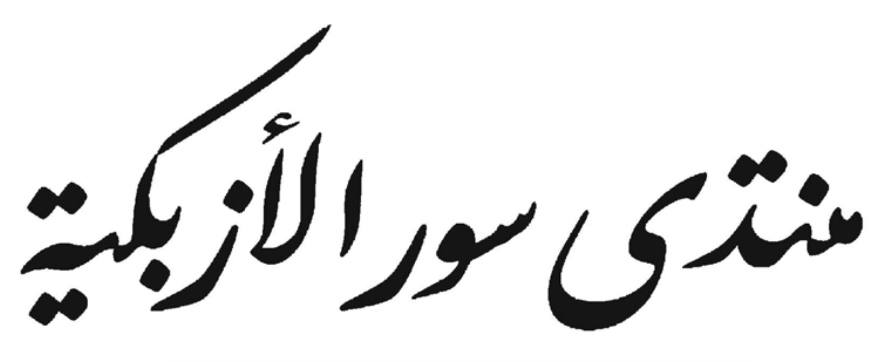

- Arnheim , R . **Visual Thinking,** Berkeley : Univ . of California Press, 1969.

- Gerorge Ferguson, G . A . **Staistical Analysis in Psychology and Education** , New York : Mc Graw - Hill, 1985.

- Bruner , J . S . Representation and congnitive development , in Roberts & J. Tamburrimi (Eds) **Child Development** O . S , Edinburh : Holmes Mcdaval Ltd , 1981 .

- Roman Jakobson : Tow Aspects of Language and Two Types of Linguistic, Disturbances - Aphasia in Roman Jakobson and Morris - Halle (Eds.), **Fundamentals of Language** the Hague Mouton, 1956.

## الفهـــرس


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET